كمال عبد اللطيف

العرب والحداثة السياسية

دار الطليعة - بيروت

العَرَبُ
وَالحَدَاثَة السِّيَاسِيَّة

بيروت ـ لبنان
ص. ب ۱۱۱۸۱۳
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ٩٦١١

الطبعة الأولى
آذار (مارس) ۱۹۹۷

العَرَبُ
وَالحَدَاثة السِّيَاسِيَّة

د. كمال عبد اللطيف
شعبة الفلسفة
كلية الآداب - الرباط

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى دُنيا... اعتزازاً بطموحها الكبير.

مقدمة

تفكّر المحاولات التي يضمها هذا الكتاب، في إشكالية مركزية تتعلق بكيفيات استيعاب الخطاب العربي المعاصر، لمنظومة الحداثة السياسية الليبرالية. وهي لا تهتم بالتأريخ لهذه الإشكالية، قدر ما تحاول التفكير النقدي في عوائقها وصعوباتها التاريخية والنظرية، وذلك من خلال مقاربة بعض مفاهيمها، وبعض الأسئلة التي تولدت عنها في الخطاب السياسي العربي المعاصر.

يواكب التفكير في هذه الإشكالية، دفاعٌ متواصل عن قيم الحداثة السياسية، ولا يكون هذا الدفاع دائماً إيجابياً، بل إنه يتجه في كثير من الأحيان لمحاصرة بعض المظاهر التي تتجاوز المنظور الإنساني المحدّد لخلفية تأسيس هذه الحداثة. ومعنى ذلك أن هذا الدفاع ينطلق من نظرة خاصة، تعتبر أن هذه الأخيرة، مجرد مشروع منفتح، أي مجرد مشروع لا يفتأ يؤسس ذاته، ويعيد تأسيس ذاته، في علاقته بصيرورة تاريخه الذاتي، وفي علاقته أيضاً بصيرورة الخصوصيات التاريخية للآخر، هنا وهناك. . .

لقد اكتفى مثقفو عصر النهضة المتغربون والتغريبيون بالدفاع عن قيم الحداثة الغربية كما هي، واعتبروا أن النهوض العربي مرهون بتعلّم دروس هذه الحداثة، ونسخ تجاربها كما هي، أي دون أدنى فحص ولا مراجعة لهذه الدروس، أو لأسسها المعرفية والسياسية والأخلاقية، ونتج عن ذلك محاولات في صياغة نماذج إصلاحية تقليدية ومقلّدة، رغم دفاعها المستميت

عن الحداثة والتحديث.

إن سؤال الحداثة، الذي نحاول هنا إعادة صياغة بعض جوانبه وأبعاده، لا يكتفي بالنظر إلى النموذج السياسي الحداثي، باعتباره وصفة علاجية، قادرة على التغلّب على علل المجتمع العربي، وإخفاقاته، قدر ما ينظر إلى هذا النموذج، كما قلنا، باعتباره اختياراً تاريخياً في طور التأسيس وإعادة التأسيس، تتمثل نقطة ثقله المركزية في إعطائه الاعتبار الأول، في النظر السياسي للإنسان والتاريخ، ثم للتاريخ والنسبية المعرفية، وهما القاعدتان الكبيرتان الناظمتان لروح هذا النموذج.

وإذا كان كثير من الباحثين، يعتبرون أن معركة ترسيخ قيم الحداثة السياسية، تنطلق من مبدأ الدفاع عن الذات، وإبراز مقومات الهوية، وخاصة في بعدها التراثي التاريخي، فإن ملامح هذا الموقف تختلط أمام الدعوات الرافضة تماماً للمشروع الحداثي الغربي.

وفي هذا المستوى من التحليل، تختلط القضايا، ويطغى على التحليل فيها مستوى الصراع السياسي، كما تطغى آليات المرافعة السياسية، فيصبح التحزب سيد المواقف، وتختلط الرؤى، وينشأ خطاب المغالطات والأحكام السريعة والمختزلة، فتتعذر الرؤية البرهانية السديدة، ولا نتقدم لا في الفهم ولا في التفاهم.

وإذا كانت جهود الباحثين المهتمّين بنقد التراث العربي الإسلامي قد بلورت في العقدين الأخيرين من هذا القرن، أطروحات هامة، في باب قراءة الظاهرة التراثية، فإن التشويش الذي لحق في السنوات الأخيرة، بمختلف أشكال العودة إلى الظاهرة التراثية، قد ساهم في بلورة معطيات أعادت الموضوع إلى عتبات دنيا من التفكير، مما ولَّد، وما زال يساهم في توليد معارك لم نكن في حاجة إليها، بعد أن حقق الوعي العربي في الدراسات النقدية للتراث، نقلة نوعية، في باب التنظير لوعي الماضي، ودور الماضي

في الحاضر، أي في مستوى التفكير في إشكالية التراث والحداثة، بصورة تقيم مواءمة تاريخية بين متطلبات الاستمرارية التاريخية الحافظة لمقومات الخصوصية، ومقتضيات الحداثة التي لم يعد هناك خلاف في لزومها لكل معاصرة تتجه إلى إنجاز الأفعال المبدعة والمغامرة في التاريخ.

إن عمليات الجزر الفكرية، التي تدفع باستمرار إلى استعادة القضايا التي يعتقد أنها منتهية، تعكس في العمق أهمية وخطورة هذه القضايا. ففي تاريخ الوعي، لا يمكن الإدعاء وبإرادية مطلقة، بنهاية قضية أو ميلاد أخرى، فجدلية الإشكاليات في تحولها التاريخي، في ضمورها أو في عودتها إلى الواجهة، تعتبر عملية تاريخية معقدة. وفي هذا الإطار، عدنا في أكثر من محاولة من محاولات هذا الكتاب، إلى محاولة الإمساك بكثير من القضايا، التي تندرج ضمن إشكاليتي التراث والحداثة، لمواصلة التفكير النقدي، الرامي إلى بلورة طريقة في التفكير، في هذه الموضوعات، وذلك دون أن نخفي تحيّزنا لمبادىء ومفاهيم وأطروحات، على حساب أخرى.

ولم تكن عودتنا مبنية على استرجاع آلي وسريع، لما نعتقد برجحانه النظري، بل إننا كنا نعمل دائماً على تحيين المعطيات في الموضوعات المعالجة من جديد، للمساهمة في تطوير الرؤية والوقوف على نتائج جديدة، تتيح لنا فهماً أفضل، ودفاعاً أقوى، على المواقف والرؤى التي نشعر بأن التزامنا بها يساعدنا على اندراج أعمق، في قلب ما نعتقده أنه روح الحداثة السياسية، وذلك ضد تحجّر المواقف التي تكتفي بسجن الذات في قالب محدد، معتقدة أن صيرورة الزمن الجاري مجرد وهم، وان العُدَّة التراثية للذات قد رَسَمَت هيئتها الأبدية، وذلك رغم كل التحولات والتغيرات التي اعترت الذات، ولا تزال تعتريها في صراعها التاريخي المتواصل.

***

نتوخى إذن من وراء نشر هذه النصوص، تقديم وجهة نظر، في قضايا

ترتبط بالحداثة السياسية، كما ترتبط بالموقف من التراث والظاهرة التراثية، وذلك في سياق ملابسات الصراع الآنية، في حقل الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وإذا كان الطابع السجالي يُشكّل السمة البارزة لأغلب هذه المحاولات، فإن ذلك يعود إلى انخراطنا المباشر في المناخ الفكري الذي تولده القضايا المبحوثة والمعالجة.

ونحن نعتبر أن النتائج البعيدة لهذه المحاولات، لا تنفصل عن الجهود التي سبق أن قدمنا، سواء في كتابنا **التأويل والمفارقة** (١٩٨٧)، أو في كتابنا **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** (١٩٩٢). ففي مختلف الجهود البحثية المتضمنة في الكتابين المذكورين، وضعنا نصب أعيننا هدفاً كبيراً، يتعلق بالمساهمة في تطوير الخطاب السياسي العربي المعاصر، من منظور يروم تأصيل المفاهيم، وبلورة الرؤى القادرة على بناء النظر السياسي العربي، بصورة مطابقة لتاريخ ما فتئنا نعمل على تخطيه بصناعته وتأسيسه.

الرباط، ٢٠/ ١٠/ ١٩٩٦

القسم الأول

العرب والحداثة السياسية

ـ ١ ـ

العرب والغرب

الصراع المركَّب

أعادت حرب الخليج الثانية طرح إشكالية العرب والغرب بصورة جديدة. وما ترتب عن الحرب في موضوع مسلسل تسوية الصراع العربي الإسرائيلي، ومواصلة فرض الحصار على العراق وليبيا، يؤكد مرة أخرى نوعية التحولات الحاصلة في طبيعة العلاقة بيننا وبين الغرب.

مبدئياً نحن نسلّم بأن صراعنا الحديث مع الغرب، بدأ منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. لقد ابتدأ في لحظة المد الإمبريالي، التي نقلت الرأسمالية الأوروبية إلى مرحلة الغزو الخارجي، بحثاً عن الأسواق والمواد الأولية، ثم تطوّرت واتخذت أشكالاً جديدة، في سياق محاولات تكييفها لمصالحها، أثناء مواجهتها للطموحات التحررية التي حملتها الحركات الوطنية في مختلف الأقطار العربية.

ولم تنقطع علاقتنا الصراعية مع الغرب، منذ زمن تغلغله في جغرافيتنا ومجتمعاتنا وفكرنا، سواء في لحظة مده الإمبريالي المباشر، إلى استمرار حضوره بيننا في صيغ التبعية الاقتصادية والمالية والإعلامية والثقافية، وهي الصيغ التي لا تزال قائمة في صورها المعلنة وغير المعلنة، تارة بموافقتنا، وطوراً تحت ضغط شروط لا نملك أمامها حرية الاختيار وتقرير المصير. . .

ولا بد من التوضيح هنا، أن حضور الغرب في حاضرنا، في مظهره التقني، وفي مستويات التنظيم المجتمعي، ثم في مستويات الاقتصاد والإدارة والعقائد والنظم السياسية، لم يعد مسألة اختيارية، بل إنه تحول إلى معطى تاريخي موضوعي، يتجاوز الإرادة الذاتية، ويرسم ملامح كونية غير متكافئة.

ولا يعني هذا الإقرار، الدفاع عن إرادة الغرب المتواصلة في الهيمنة، قدر ما يعني تسجيل جملة من الوقائع خارج منطق الرغبات والطموحات. فلم يعد بإمكاننا حل إشكالية علاقتنا بالآخر، خارج الإقرار الموضوعي بالمآل الذي آلت إليه أحوالنا في الوقت الراهن.

ولا يجب أن ننسى في غمرة سؤالنا عن علاقتنا بالآخر، سؤال الآخر عن علاقته بنا. ومعنى هذا، أن حساب العلاقة في جميع أبعادها، ينبغي أن يكون مركباً وتركيبياً، يبدأ بالبحث في علاقة الذات المهزومة والمتخلفة، بالآخر المنتصر والمتقدم، وخاصة عندما نكون على بيّنة من أن قوته تشكل عنصراً من عناصر استمرار تأخرنا، وأن ضعفنا وتخلّفنا يشكل مناسبة مواتية لاستمرار تقدمه.

وفي هذا السياق نريد التأكيد على أن تفكيرنا في الغرب، لا ينطلق من مبدأ واحدية الموقف وانغلاقه. ففي مجال الصراع التاريخي الطويل المدى، بين الأمم والحضارات، ينبغي الاحتراس من المواقف الحدّية والقطعية، رغم أهميتها في مجال المواقف الانفعالية، مجال الاستخدام السياسي للمواقف المُجَيِّشة للعواطف، والفاعلة في لحظات التحول، ذات الطبيعة السريعة والمفاجئة.

وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نتبيّن في المواقف التي أعلنت صليبية الحرب الغربية ضد العراق، أثناء أزمة الخليج الثانية، نوعاً من المحاولات الساعية إلى توظيف مفهوم تاريخي، لإنعاش حماسة مغذية للوجدان المنفعل، في لحظة غليانه. هذا رغم قناعتنا الفكرية التامة، بأن الصراع في

حرب الخليج، بين دول التحالف الغربي وبعض الدول العربية ضد العراق، وبمناسبة احتلاله للكويت، لا علاقة له أبداً بسياقات الحروب الصليبية، كما حصلت في التاريخ. فالدول الغربية التي أرسلت جيوشها وعتادها، ومَوَّلت حرب الخليج، لم تكن تواجه الإسلام بالعتاد النصراني لنصرة الكنيسة ورجالها... إن حرب الغرب ضد العرب، وباستعمال بعض العرب، وفي سياق ملابسات غزو قطر عربي لقطر آخر، كانت مسألة استراتيجية محسوبة، ضمن إطار إعادة ترتيب العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، إضافة إلى الحسابات الاقتصادية الأخرى، حسابات مصادر الثروة العربية، وقد كانت معلنة، ومعروفة من طرف الجميع.

إننا نميز في موضوع علاقتنا بالغرب، بين منطقين على الأقل: منطق التعامل السياسي، وما يترتب عنه من نتائج في مجالي الاستراتيجية والحرب، ومنطق النظر إليه كمشروع في الإنجاز الحضاري المعرفي التاريخي والوجودي.

في المجال السياسي لم تنقطع معاركنا معه، سواء في لحظة استعماره لأرضنا، واستغلاله لخيراتنا، وتفكيكه بكثير من العنف والقسوة لأنظمة وجودنا ومجتمعاتنا، أو في لحظة المواجهة غير المباشرة بيننا وبينه، عن طريق قيود المؤسسات المالية، والتبعية الاقتصادية، والاختراق الإعلامي. ففي سياق هذا الصراع المتواصل حصلت حربنا الأخيرة معه، في منطقة الخليج العربي، وتتواصل هذه الحرب في استمرار محاصرته للعراق وليبيا، واستمرار دعمه وتدعيمه للكيان الإسرائيلي في قلب وطننا الكبير... وفي هذا المجال بالذات ـ مجال الصراع السياسي ـ لا بد من التأكيد على الطابع الاستعماري المتوحش للوجود الغربي في بلادنا، وفي استمرار احتضان المشروع الامبريالي الغربي للصهيونية بكل أبعادها الاستيطانية والقمعية، ما يكشف عدوانيته المتواصلة ضد أمتنا، وضد طموحاتها في الاستقلال والحرية والتقدم.

لكن هناك مجالاً آخر لتمظهر الغرب في التاريخ، ويتعلّق الأمر بالمشروع الحضاري الغربي، وهو مشروع في التقنية والميتافيزيقا والسياسة والتاريخ، ولا يمكن ربطه ببساطة أو بميكانيكية بالمجال السابق الذكر، رغم صلات الوصل المتعددة، الممكنة والقائمة بين المجالين.

فقد أنجزت الحضارة الغربية جزءاً كبيراً من قيم العالم المعاصر. وقد أنجزت هذا الجزء في سياق استفادتها وتطويرها لمكتسبات الحضارات الانسانية السابقة، رغم تنكرها لكثير من شواهد هذا التاريخ، وتلك قضية أخرى.. وقد ترتب عن منجزاتها نموذج حضاري في الفكر والمعرفة والتقنية والسياسة، لا يمكن غض الطرف عنه، أو تجاهله، باسم الهوية المغلقة، أو الاعتماد المطلق على الذات في صورها الماضية الملونة بأصباغ الطوبى ذات الألوان الزاهية، الطوبى الرامية إلى تقزيم الآخر بالدعوة إلى اللاّهوت، واعتباره البديل المناسب لطموحات العقل البشري، في بناء الحاضر والمستقبل.

إنَّ مَنْطِقَ التعامل مع صورة الغرب في هذا المجال، تقتضي في نظرنا التسليم بإيجابية المكتسبات الحضارية الغربية، في العلم وفي التقنية وفي الميتافيزيقا الناتجة عنهما، والمواكبة لصيرورة تطورهما. وأقصد هنا بالتعامل الإيجابي إنجاز معركة فكرية مع الآخر، بأسلحة مخالفة لأسلحة المعركة التي ولَّدها الصراع السياسي العسكري، في علاقتنا معه. إنّ المعركة هنا تتجاوز أطروحة نسخ واقتفاء أثر النموذج الغربي، التي بلورتها أدبيات فكر النهضة ذات النفحة التغريبية؛ إنها معركة امتحان المعرفة الغربية وأدواتها ونتائجها، وذلك من أجل التمكن من توسيع دائرة اهتمامها، وحقول بحثها، وتقليص مركزيتها الأوروبية، بناءً على معطيات تاريخنا المحلي، وخصوصياتنا الحضارية، ومن أجل المساهمة في بناء النموذج الحضاري الكوني المأمول.

يتضح مما سبق الطابع المركَّب لصراعنا مع الغرب، صراعنا معه،

وصراعنا مع أنفسنا عند تمثّل منجزاته. وبواسطة هذا الموقف الصراعي المركّب، نستطيع بناء ما يُمكننا من الندية في مواجهتنا لمخططاته الرامية إلى استمرارية دونيتنا، لحساب مصالحه، في مزيد من القوة والتقدم.

أما رفضه بإطلاق، ورفض التعلّم من دروسه، تحت أسماء مستعارة من الماضي الذي مضى، أو من الذات المحبَطة بهزائمها، فلن يُوَلِّد إلاَّ مزيداً من الهزائم والإخفاقات. . .

فلنتنكبْ إذن درب مواجهة الغرب في حربه ضدنا، بأساليب الحرب التاريخية والعقلانية، ولنتعلّم في الوقت نفسه، أن كثيراً من منجزات الحضارة الغربية تخصنا، رغم تنكره لها أحياناً. لنعلن قابليتنا للتعلّم منه دون حرج. ففي التاريخ تقاس الأمور بغاياتها البعيدة، لا بنتائجها السريعة والمباشرة.

ـ ٢ ـ

الليبرالية العربية

حضور الآخر في الذات

هل يجوز الحديث عن ليبرالية عربية؟

يحق لنا أن نطرح اليوم هذا السؤال بصورة واضحة ودقيقة. خاصة وأن الوعي العربي تعرّف على جوانب من الفكر السياسي الليبرالي، منذ ما يزيد على قرن من الزمان، وذلك عندما نشأت في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، خطابات تبنت بصورة أو بأخرى بعض أوليات، ومفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي.

ليس هذا هو السبب الوحيد الذي يدفعنا إلى صياغة هذا السؤال، بل ان سقوط المعسكر السياسي السوفياتي، وتراجع المد الاشتراكي الثالثي، يدفعنا أيضاً إلى التساؤل عن طبيعة الدعوات السياسية الإصلاحية السائدة اليوم، في هذه الساحة العربية أو تلك.

يُضاف إلى كل ذلك، نموذج الدولة المهيمنة في أغلب الأقطار العربية، وهو النموذج الذي لحقته في العقدين الأخيرين آثار ونتائج المسعى الدولي، الرامي إلى تحقيق ما أصبح يعرف بـ «العولمة الاقتصادية»، وهي الشعار الذي ما فتىء يتشكل متقاطعاً مع اختيارات سياسية عالمية، تتوخى الهيمنة بأساليب جديدة، منسجمة مع مقتضيات الثورات التقنية والإعلامية الجارية.

فهل تسمح المعطيات التي ذكرنا بالحديث عن ليبرالية عربية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التوضيح هنا بأننا لا نتجه في هذا السياق إلى إثبات أو دحض أطروحة فوكوياما، القائلة بانتصار الليبرالية. إن ما يدعونا بالدرجة الأولى لطرح هذا السؤال، هو نوعية الاستجابة الحاصلة في الوعي السياسي العربي، في ما خصّ الموضوعات المرتبطة بالليبرالية، والمشروع السياسي الليبرالي.

فالحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعودة الجدل السياسي في قضايا الدين والدولة، والموقف من التراث، ثم تقلّص واختفاء مفاهيم المنظومة الفكرية الاشتراكية ـ السياسية منها على وجه الخصوص ـ من سطح الخطاب السياسي العربي، في أغلب التيارات السياسية المتصارعة في المجتمعات العربية، حيث عاد مفهوم العدالة إلى البروز معوضاً مفهوم الاشتراكية وأخواته، كلها عناصر تقف وراء مشروعية السؤال الذي انطلقنا منه.

صحيح أن الفكر العربي المعاصر، أنتج خطاباً في الأيديولوجيا الليبرالية، وأن هذا الخطاب تغذى بأمهات النصوص والأطروحات والمفاهيم والإشكالات التي تبلورت في تاريخ المعتقد السياسي الليبرالي، منذ نصوص المؤسّسين لهذا المعتقد، هوبز ولوك وآدم سميث وسبينوزا، إلى مونتسكيو وروسو، ثم ليبراليي القرن التاسع عشر. إلا أن القراءة العربية لهذه النصوص تميّزت بشكلها الانتقائي، كما تميّزت بروحها النهضوية، وحماستها لمشاريع في الإصلاح، تكفل القطع مع تصورات للإنسان والمجتمع، أصبحت في حكم التصورات المتجاوزة، بفعل متطلبات التطور التاريخي، وذلك بالرغم من أن العقل السياسي العربي، لم يتمكن من استيعاب مختلف أبعاد ومبادىء الحداثة السياسية في الفلسفة الليبرالية.

ولعل في الآثار الفكرية لكل من فرح أنطون، وعلي عبد الرازق،

ولطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، على سبيل المثال، ما يقدّم نماذج وأمثلة على جهود مجموعة من المثقفين، الذين تطلعوا إلى إقامة جسور من التواصل والتصالح بين الوعي العربي، وبعض مكتسبات الوعي السياسي الليبرالي، كما تبلور في تاريخ الفكر السياسي الغربي.

لم تكن الجهود الفكرية المذكورة، رغم مختلف أشكال القصور النظري الذي كانت تعاني منه، معزولة عن سياق الصراع السياسي التاريخي في مصر والشام، وفي بعض بلدان المغرب العربي. فقد واكبت هذه الجهود، محاولات في الإصلاح السياسي، اعتمدت بدورها بعض المبادىء الليبرالية، وبعض جوانب الحداثة السياسية.

ورغم أن المشروع السياسي الليبرالي، قد عرف تراجعاً في الوعي العربي في منتصف هذا القرن، بحكم انتعاش الاختيارات السياسية، ذات المنحى الاشتراكي، وذلك تحت تأثير المتغيرات الدولية التي تشكلت وتتابعت بعد الحرب العالمية الثانية، وانتصار الاختيارات السياسية ذات الطابع الاشتراكي في بعض الأقطار العربية، إلا أن المشروع الليبرالي ظل قائماً بصور وأشكال مختلفة، سواء في مستوى الوعي، أو في مستوى الممارسة، إلى أن عاد إلى احتلال مكان الصدارة بعد فشل تجارب التطبيق الاشتراكي الفوقية، وهي التجارب التي نُفّذت بشكل كاريكاتوري في كثير من الأقطار العربية. فعاد خطاب الليبرالية ليستأنف بناءه لمشروع في الليبرالية العربية. وفي الأدبيات التي اعتنت بالديمقراطية نظراً وممارسة، وحاولت الدفاع عنها كاختيار وطموح مناسب لآمال الشعوب العربية في غد أفضل، ما يبرز نوعية الجهود الجديدة، التي تتوالى في مجال الوعي العربي، معبّرة عن درجة تطور المنظور العربي لليبرالية. نحن نشير هنا إلى ندوات بعض مراكز البحث العربية، في موضوع الديمقراطية، والعقلانية، والمجتمع المدني، وقضايا حقوق الإنسان، فكلها جهود ساهمت وتساهم في نظرنا في ترسيخ نوع من التصور المحدد لليبرالية وقيمها.

إن متابعة هذه الجهود، وتأمل نتائجها، يجعلنا نُقر بحصول تحوّل في الوعي الليبرالي العربي. فقد اغتنت الرؤية الليبرالية العربية، بإضاءة مفاهيم لم تكن واردة في خطابات مطلع القرن، التي بلورتها نصوص لطفي السيد وعلي عبد الرازق، وذلك من قبيل مفهوم «المجتمع المدني» والدعوة إلى تبني مفهوم «التعاقد»، في المعارك ذات الصبغة الدستورية، وتعميق النظر في أبعاد ودلالات «العلمانية»، وكذلك العناية المستجدة بحقوق الإنسان، في مختلف جوانبها الفلسفية والحقوقية.

كما أن سؤال التأصيل النظري، وبناء الوعي المطابق لأسئلة الحاضر السياسية والاجتماعية، أصبح ملازماً للخطاب السياسي الراهن. وفي القراءات النقدية للتراث، ما يبرهن على انطلاق مشاريع في النظر السياسي، تروم تخطي وتجاوز آليات القصور النظري التي وسمت جهود السابقين من رواد الليبرالية العربية، وهو أمر يدل على تطور عميق في الوعي السياسي، سيؤتي ثماره في المستقبل.

قد يثير الاستدلال الاختزالي، الذي كنا بصدد إنشائه، كثيراً من التحفظ، بل كثيراً من الأسئلة، ونحن نعي ذلك جيداً. فنحن لا نروم من ورائه، لا التأريخ للفكر السياسي الليبرالي في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ولا عرض وتحليل أنماط التأويل العربي لليبرالية، فلهذه الأعمال مقامات أخرى. إن غايتنا من التساؤل عن الليبرالية العربية، حدودها ومحدوديتها في مستوى النظر، هي إصابة هدف محدد. يتعلق الأمر بتأكيد مسألة محددة، نريد المساهمة فيها بما يسمح ويسهّل إمكانية تجاوزها.

فقد اعتدنا في مجال السجال الايديولوجي، في الفكر العربي المعاصر، الحديث عن الأنا والآخر، العرب والغرب، بكثير من التساهل، معتقدين بوجود مسافات قارة وثابتة بين ذاتنا وبين الآخر، بل مقتنعين بوجود فوارق قاطعة، بين الفكر العربي والفكر الغربي. إلا أن الأمر في عمقه ليس كذلك. فقد أثمر جهدنا في التعامل مع المنظومة الليبرالية الغربية، قراءة

خاصة ومتميزة، قراءة وسّعت دوائر المشروع الليبرالي، كما وسّعت آفاق الوعي السياسي العربي، وأضفت على العقل السياسي العربي، حساسية جديدة، دفعته إلى صياغة أسئلة، تخص مشروع النهضة العربية.

نستطيع القول إذن، إن التهجي الذي مارسه الطهطاوي لحظة لقاء الوعي العربي الأول بالمنظومة الليبرالية، في النصف الثاني من القرن الماضي، والذي أنتج خطاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز، يؤرخ لمشروع في استيعاب تجارب الآخر السياسية، في مستوى النظر. ورغم العثرات التي عرفتها عملية الاستيعاب، ورغم فقر منتوج النسخ المتبلور في الفكر العربي، في بعض لحظاته، إلا أن مختلف المحاولات التي ذكرنا، والتي لم نذكر، أتاحت للفكر العربي، الانخراط في مثاقفة لم يعد بإمكاننا التنكر لها ولنتائجها، بدعوى غربة وغرابة الآخر عنا، وعن تاريخنا ومجتمعنا وقيمنا، أو بدعوى استعماره لأرضنا، أو هيمنته المتواصلة ـ بحكم شروط وظروف تاريخية موضوعية ـ على خيراتنا، وأحياناً على إرادتنا السياسية. فتلك قضايا أخرى، ترتبط بمجالات الصراع القائمة بيننا وبينه، بحكم معطيات وعوامل ليس هنا مجال القول المقتضب أو المفصّل فيها.

سمح لنا الحديث إذن عن إمكان قيام ليبرالية عربية، برصد درجة حضور الآخر فينا، ملوناً بالصيغ التي أنشأنا، ونحن نمارس نوعاً من التواصل معه. وها نحن نقرّ بوجود هذه الليبرالية بمختلف سلبياتها، كما نقرّ بحتمية التواصل، كقاعدة ملازمة لتاريخ تلاقح الثقافات والحضارات، وتطوير بعضها للبعض الآخر، في أفعال تاريخية لا تقلّل من أهميتها ونتائجها، عوامل الصراع القائمة، في مجالات التنافس الدولي، والصراع المحكوم بإرادات الهيمنة الموجهة بالمصالح والمنافع، في زمن لم يتخلص بعد من مبررات وأسباب قيام هذا الصراع. وتلك قضية أخرى.

ـ ٣ ـ

نقد المركزية الثقافية الغربية:

أفق لبناء كونية ثقافية مشتركة

ـ ١ ـ

أبرز الأستاذ عبد الله العروي في بحثه «أوروبا وغير أوروبا»[1]، طابع الهيمنة التي مارستها أوروبا على باقي دول العالم، ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر، وهو الزمن الذي يؤشر على انطلاق المد الإمبريالي.

لم يكن الأمر في نظره يتعلّق بحدث لاتاريخي، يعلو على الفهم والتفسير، قدر ما شكّل في أبعاده الرئيسية، حدثاً تاريخياً، سبقته أحداث مماثلة في التاريخ، وذلك رغم المميّزات المتعددة التي تميّز السيطرة الأوروبية على العالم، في القرنين الأخيرين.

وقد حدّد العروي الأبعاد التاريخية لهذه السيطرة بصورة تركيبية كما يلي: «بدأت أوروبا بفرض سلاحها وإلاهها وقانونها وتجارتها ولغاتها على غيرها. كانت هذه مرحلة من مراحل سيطرتها، وصورة أولى من صورها، زامنت شعوراً عميقاً بالضعف والانحسار(..) وهي مرحلة عرف التاريخ مثيلاً

(١) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣، ص ١٥٤.

لها في حقب متعددة، في قارات متباعدة. (. . .) ثم تحولت صورة السيطرة الأوروبية، مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن الماضي. حدّت الأرض باكتشاف جميع أطرافها، وتقاسمتها الدول الأوروبية.

حينئذ تكلمت أوروبا عن آسيا النائمة، والشرق المنحطّ، وتركيا المريضة. وتلوّنت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص، يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد، (. . .) وبدأ بين الاثنين حوار لم ينقطع بعد»[1].

يتضح من المعطيات الدقيقة المتضمنة في الفقرة السابقة أن الهيمنة الأوروبية على العالم كانت مركّبة، وقد استخدمت فيها أسلحة متعددة، في مجال الاقتصاد والسياسة والحرب والمعرفة، وذلك بهدف تحقيق ما يمكن أن نطلق عليه التغريب القسري، حيث تحولت أوروبا شيئاً فشيئاً إلى مركز، وتحولت باقي دول العالم إلى أطراف خاضعة وتابعة.

وإذا كانت أوروبا قد استطاعت زمن انتصارها العسكري والسياسي والاقتصادي، على الدول غير الأوروبية، أن تفرض نماذجها التاريخية في السياسة والاقتصاد والتقنية، فإنها كانت مطالبة في الوقت نفسه، بصياغة رؤية ايديولوجية مطابقة لطموحاتها التوسعية، وإرادتها في الهيمنة والاستغلال، من أجل ضمان استمرارية سيطرتها وسطوتها.

ضمن هذا السياق، تبلور مشروع المركزية الثقافية الغربية، كبعد مؤطِّر لتوجهاتها الاستعمارية المتناقضة مع روح المذاهب والتيارات الفلسفية، التي تبلورت ضمن مشروع تطورها، عندما كانت قوة صاعدة في التاريخ.

إن المنزع الامبريالي الذي وجّه إرادة القوة الأوروبية، في إطار تطور المجتمع الصناعي، وتطور حاجاته وآليات عمله، ساهم في صياغة الأوجه المتعددة والمتناقضة لأوروبا. لم يعد بإمكان المهتمين بتاريخ الفكر والسياسة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٥.

والأخلاق في أوروبا، أن يجدوا أي صعوبة في تبيّن التركيب المتناقض للمشروع الثقافي الغربي. صحيح أن أوروبا صنعت لنفسها من الأقنعة، ما مكّنها من ممارسة الأدوار المتناقضة، إلا أن مكر التاريخ كشف بكثير من القسوة، عن مختلف أشكال العنف الظاهرة والخفية، التي مارست بها أوروبا أصناف طغيانها في كل القارات، ووسط كل شعوب المعمورة.

بلغ الزهو بأوروبا المنتصرة على العالم أقصى درجاته، فأعلنت دون حرج أن فكرها هو الفكر، وطفق منظّروها يعيدون كتابة تاريخ الإنسانية، انطلاقاً من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم.

وهكذا أصبح ظهور العقلانية اليونانية، في نظر هؤلاء المنظِّرين، يؤرخ لانطلاق العقلانية الغربية، خارج إطار المساهمات التي بلورتها الحضارات القديمة. هناك إذن نموذج واحد للمعرفة والعقل، وهو النموذج الغربي، وما عداه صور وأشباه... وعند معاينة تطور الفكر والعقلانية عبر التاريخ، يتم تهميش الدور الحضاري الإسلامي، أو يُنظر إليه أحياناً كترجمة محرّفة ومشوّهة للعقلانية اليونانية، المنظور إليها كأصل أول للعقل الغربي بالذات.

في هذه القراءة الغربية تَمَرْكُزٌ واضح حول الذات، وهو تمركز يوظَّف في الحرب الايديولوجية، الرامية إلى تعميم التفوق الغربي، في مختلف أصعدة الحياة.

«تقوم إذن أطروحة التمركز الأوروبي، على فرضية استمرارية تاريخية، تمتد من اليونان القديم ثم روما، إلى القرون الوسطى الإقطاعية، ثم الرأسمالية المعاصرة»(١).

ولا بد من التوضيح هنا، أن بناء هذه الأطروحة، اقتضى الخلط بين معطيات تنتمي إلى مجالات معرفية، وأخرى ترتبط بالتوظيف الإيديولوجي،

---

(١) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩، ص ٩٠.

الرامي إلى إنجاز مهام سياسية وإيديولوجية محددة. وإذا كنا نعرف الأدوار التي مارسها العلم في اكتشاف الأسلحة الفتاكة، فإن الأمر نفسه ينطبق على التوظيف الإيديولوجي لمعطيات المعارف الإنسانية، حيث توظّف المعطيات الموضوعية، لخدمة أهداف محددة سلفاً. وهو الأمر الذي يثير قضايا وإشكالات فلسفية وأخلاقية، تُغَيَّبُ في الغالب، لتساعد على تمرير مشاريع الهيمنة، وبناء الايديولوجيات، التي تسعف بإنجاز عمليات التكييف النفسي والاجتماعي والذهني، المساعد على إعداد القابليات، وتمهيد الشروط المناسبة للاختراق، ثم الهيمنة والإطباق. . نحن نشير هنا إلى السوسيولوجيا الاستعمارية والأبحاث اللغوية وانثروبولوجيا الإثنيات، وغير ذلك من المجالات المعرفية، التي تم ويتم فيها توظيف الآلية الايديولوجية المتمركزة على الذات الغربية، كذات فاعلة في التاريخ، بهدف ضمان استمرار فاعليتها بأكثر من وسيلة، ثم حماية مكتسباتها ومصالحها، في المجال الاقتصادي والسياسي والعسكري والإيديولوجي. . .

ـ ٢ ـ

تبلورت أطروحة التمركز الثقافي الغربي في سياق تاريخي ـ لم يَنته بعد ـ، بين أوروبا والعالم غير الأوروبي. ولم تكن المقاومة التي أبدتها الشعوب غير الأوروبية، هي الوسيلة الوحيدة التي كشفت تناقضات المشروع الثقافي الغربي، في مستويات متعددة، بل إن تناقضات أطروحة التمركز الغربي، ظهرت في صلب المشروع الثقافي الغربي، وهو ما سنطلق عليه نعت النقد الداخلي للمركزية الثقافية الغربية.

فقد كشف مشروع الحداثة في تطوره، ازدواجية المعايير في الأدوار التي مارستها الحضارة الغربية، وذلك عند مقارنة صيرورة تاريخها المحلي، بصيرورة علاقتها بالمحيط الذي استعمرته. كما أن تطور العلوم والمعارف التقنية، ساهم في إبراز قيم النسبية وحساب الاحتمالات، كقواعد مركزية في

الممارسة العلمية.

إن ثقة الغرب في احتكاره للعقل، بدأت تتزعزع في النصف الثاني من القرن العشرين. ذلك «أن أزمة الفيزياء والعلم المعاصر، قد طرحت للنقاش أسس المنطق القديم. والاتصال بالحضارات الكبرى المختلفة عن حضارتها(...) حطَّم إطار النزعة الإنسانية القديمة»[١]. ولم يعد الغرب اليوم يستطيع النظر إلى فكره باعتبار أنه الفكر، كما أنه لا يستطيع اليوم «أن يحيي في فجر الفلسفة اليونانية طلوع شمس الفكر»[٢].

إن النزعة التحررية التي صاحبت عمليات مواجهة الاستعمار الأوروبي في إفريقيا وآسيا، أبرزت عاملاً آخر ساهم في إضفاء النسبية على إيديولوجيا التمركز الثقافي الغربي، يتعلق الأمر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية للأمم والشعوب غير الأوروبية. فلم تعد الأحكام المعرفية العامة التي بلورها الفكر الغربي، وبلورتها العلوم الإنسانية في لحظات تَشَكُّلِها وَتَشَكُّلِ نماذجها المعرفية والإبستمولوجية أحكاماً عامة ومطلقة. بل تم إضفاء كثير من النسبية عليها...

فلا يمكن للمعارف السوسيولوجية والسيكولوجية، أن تصبح كونية وعامة، إلا بإدخال عناصر المتغيرات التي تنتمي إلى مجتمعات أخرى خارج محيط المركز الغربي.

صحيح ومؤكد أن الحضارة الغربية اليوم، هي إحدى أكبر لحظات المغامرة الإنسانية في التاريخ، وأن المساهمة الغربية في بلورة النماذج المعرفية العلمية هامة، وغير مسبوقة، ومتفوقة على ما عداها. إلا أن النتائج التي أدّت إليها لا يمكن تعميمها دون احتراس منهجي. إن تعميمها يتطلّب

(١) J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, T. II, Paris, Ed. Maspart, 1971, P. 95.

(٢) *Ibid.*, P. 96.

أولاً معاينة معطيات المجتمعات التي لم تكن واردة في زمن صياغتها . . فلا يمكن النظر مثلاً إلى كتاب أنجلز **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** باعتباره نصاً علمياً، فهو رغم عنوانه الواسع، لم يتناول بالبحث أصول القضايا المذكورة، بصورة كلّية وشمولية، رغم مظاهر الإطلاق البادية على عنوانه. فقد بحث في هذه الأصول ضمن إطار المعطيات التي كانت متوافرة في زمنه. وقد ساهم تطور المعطيات الانثروبولوجية، في بناء معطيات جديدة في سياق التطور المعرفي الأوروبي، وفي سياق تطور المعارف العلمية، خارج الحقل الأوروبي. ومعنى ذلك ان نتائجه أصبحت تنتمي إلى مجال التاريخ، أكثر من انتمائها إلى مجال المعرفة العلمية الراهنة . . .

وبناءً عليه، فإن أهم نقد وُجّه إلى التمركز المعرفي الغربي، تعلق بمحدودية النتائج المحصول عليها، داخل تطور المعرفة في الغرب. إن الكونية المعرفية الفعلية، تتطلب أولاً امتحان أوليات الحداثة والمعرفة الغربية في التاريخ، وذلك بإضفاء النسبية عليها، وتوسيع مجال رصد معطياتها، عن طريق استثمار الآليات والوسائل والنماذج المعرفية، التي ساهمت في ابتكار قواعدها وأسسها ومناهجها العامة. إن كونية المعرفة العلمية، طريق يتجاوز منطق التمركز الثقافي والمعرفي الغربي، وهو طريق تساهم فيه أوروبا، كما يساهم فيه غير الأوروبيين بالاستيعاب والنقد، وإعادة البناء والتجاوز.

ـ ٣ ـ

تتخذ مواجهة التمركز الثقافي والحضاري الغربي اليوم صوراً جديدة؛ إنها تتخذ نمط المواجهة الحضارية، وضمن هذا لإطار الجديد، تُرفض نزعات التغريب المُقَلّدة، كما تُرفض التبعية، بحكم قبولها للمشروع الاقتصادي والسياسي الغربي، كمشروع للهيمنة. وإذا كان المشروع الغربي قد تعزز بالدائرة الأمريكية في المجال السياسي والعسكري، وأصبح جزءاً من آليات هيمنتها الراهنة على العالم، فإن المعركة قد اتخذت أشكالاً أخرى، أبرزها

صور الاختراق الثقافي الإعلامي، وهو الإختراق الذي يُنتظر منه لعب أدوار جديدة، في أفق الصراع الاستراتيجي الدائر اليوم في العالم، الصراع الذي أعلنت مؤسسات البحث العلمي والإيديولوجي موضوعه المتمثل في معركة الغرب الأمريكي الأوروبي ضد الإسلام والإيديولوجيا الإسلامية[١]، باعتبارها إيديولوجيا معادية للمشروع الحضاري الغربي.

عادت إذن عناصر جبهة الصراع الغرب / الإسلام[٢]، إلى الظهور ضمن متغيرات جديدة، مخالفة للمتغيرات التي صاحبت ميلاد المشروع الإمبريالي، في صورته التي تنتمي إلى نهاية القرن الماضي.. ولكي نتجنب الخوض في الأبعاد العامة لهذه الصورة، نواصل تركيزنا على موضوع التمركز الثقافي الغربي، وأنماط النقد التي وُجّهت إليه، في سياق علاقته بالأمم والحضارات الأخرى.

إننا نعتقد أن نقد التمركز الثقافي الغربي، لا ينبغي أن يُوَلِّد انكفاءً ذاتياً، أو ما أطلق عليه سمير أمين «التمركز المعكوس» أو المركزية الحضارية المعكوسة[٣]. فمواجهة التحديات لا تكون بالهروب إلى الوراء. صحيح أن التشبث بالحصون الذاتية، يشكّل دعامة من دعامات المواجهة والنهوض. إلا أن نقد المشروع الثقافي الغربي، يكون أقوى وأعمق بقدر ما يكون نقداً داخلياً، نقداً يكون بمقدوره أن يستوعب الآليات المعرفية والتاريخية الموضوعية، التي ساهمت في تبلور هذا الفكر، ثم محاولة كشف منطقه، ومحدودية نتائج معارفه ونسبية قوانينه، وصياغة البدائل القادرة على تحويل

---

(١) راجع بحث صموئيل ب، هانتجتن، «هل هو صراع بين الحضارات؟» ضمن كتاب الغرب والإسلام، القاهرة، دار جهاد، ١٩٩٤، ص ١٧٥.

(٢) راجع كتاب هشام جعيط: *L'Europe et L'Islam*, Paris, Seuil 1978، أو بالعربية: أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

(٣) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، م. س، ص ١٣٠.

الكونية الثقافية إلى فعل تاريخي يهم أوروبا، ويهم الغرب، بقدر ما يهم غير الأوروبيين وفي كل مكان[1]..

ويمكن تركيز النقد في الدعوة إلى الحوار الثقافي، كوسيلة من وسائل بناء المعرفة الانسانية، باعتبارها طموحاً بشرياً مستقبلياً، أي بالنظر إليها كمشروع مفتوح، في طور التحقّق، شريطة الاعتراف بالتعدد والاختلاف. فإذا كان التمركز المعكوس، يحيل إلى مشروع استبدال هيمنة بهيمنة أخرى مغايرة، فإنه لن يُوَلِّدَ في نظرنا إلا مزيداً من التعصب والعنصرية والاحتقار المتبادل، في حين أن النقد الإيجابي للتمركز الغربي، يكون بالاعتماد على أسلحة الخصم نفسها، حيث يصبح مشروع الكونية الثقافية، مشروعاً للجميع[2]. صحيح أن الحوار يقتضي التكافؤ، إلا أن التكافؤ لن يحصل باستعمال الذاكرة، والذاكرة وحدها، كما أنه لن يكون بدغدغة الذات، وتصور أن حصونها العتيقة في مجال المعرفة والفكر، قادرة على مواجهة الدينامية القوية والمتقدمة، لثقافة نهاية القرن العشرين.

ومن هنا فإن المقصود بالحوار، أولاً وقبل كل شيء، الانفتاح التاريخي على الآخر، ضمن إطار جدلية الصراع، الانفتاح الذي يسعف أولاً بتملك أصول الحداثة، واستيعاب دروسها، ويسمح ثانياً، بالمساهمة في تشكيل الكونية الثقافية، التي ما فتئت تغتني داخل التاريخ، وداخل جدلية الصراع التاريخي بمختلف أبعاده.

---

(١) عبد الله العروي، «أوروبا وغير أوروبا»، ضمن كتاب ثقافتنا في ضوء التاريخ، م. س.، ص ١٦٨.

(٢) راجع «استراتيجية التجديد الثقافي»، ضمن كتابنا: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، ص ٥٤.

ـ ٤ ـ

العلمانية ضرورة تاريخية

١ ـ بعد ما يقرب من قرن من الزمان على المناظرة الهامة التي دارت بين فرح انطون ومحمد عبده، في موضوع «الاضطهاد في الإسلام والنصرانية»، وتمت فيها لأول مرة مقاربة مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي المعاصر بصورة مفصّلة ودقيقة، وذلك بمناسبة اهتمام فرح انطون بفلسفة ابن رشد، يعود المفهوم للظهور في العقد الأخير من القرن العشرين، محمَّلاً بدلالات وأسئلة ومواقف لا حصر لها. والجديد في صورة ظهوره الراهن، هو تحوله إلى مفهوم محرم؛ فهو «نبت شيطاني»، وهو «مفهوم مستورد»، ومحتواه لا يهمّ تاريخاً بدون كنائس، ومجتمعاً انتشرت فيه ديانة لا تقبل مبدأ الوسائط بين الخالق والمخلوق. إضافة إلى الملابسات السياسية التي رافقت تبلوره الأول في المناظرة المذكورة آنفاً، حيث تمّ النظر إليه كعلامة على ملابسات سياسية، مقترنه بتعايش المجموعات الدينية فيما بينها، ومقترنة أيضاً بالمعطيات التي كانت تترتب في موضوع الصراع الأوروبي على المشرق العربي.

ما يثير ويلفت النظر، في موضوع عودة المفهوم إلى سطح الخطاب السياسي العربي اليوم، هو التخلي عن المكتسبات التي تحققت من خلال صياغته في أبعاده المختلفة، عبر هذه المسافة الطويلة من الزمن، وهي المسافة التي أنتجت نصّ علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم، بما له وما

عليه، ثم نصوص عبد الله العروي، في الدفاع عن التاريخ والتاريخانية، ونصوص هشام جعيط في الدعوة إلى العلمانية، وإلى مزيد من العلمانية، في تونس وفي الوطن العربي، وكذلك نصوص محمد أركون ذات الجهد التنظيري المجتهد في فهم الزوج المفاهيمي دين / دنيا، ونصوص محمد عابد الجابري ذات الطابع التوفيقي، وهي النصوص المثقلة بإرادة التجاوب مع متطلبات الظرفية السياسية القائمة اليوم في العالم العربي، من أجل فكر متفاعل بصورة إيجابية مع ممكنات التاريخ.

ويمكن أن نضيف إلى الاجتهادات الآنفة الذكر على سبيل المثال، أبحاث ومحاولات ناصيف نصّار وعزيز العظمة، وأبحاث فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم، في مواجهتهم بكثير من العدة الفلسفية لتيارات ورموز نزعات الإسلام السياسي. وقد اتجهت أبحاث ناصيف نصّار في هذا المجال إلى مقاربة موضوع أسئلة السياسة، في الفكر العربي المعاصر، حيث ساهم بعضها في تحديد متطلّبات النظر السياسي اليوم، مؤكداً على ضرورة ولزوم الاستفادة النقدية من تجربة الصراع بين الدولة والكنيسة في تاريخ الغرب، والاستفادة النقدية أيضاً من التراث السياسي الإسلامي، وذلك بناء على متطلبات الظرفية الراهنة في الوطن العربي. كما ساهمت أبحاث عزيز العظمة الجريئة، في مقاربة موضوع العلمانية، بكثير من الشمول والتاريخية، وتجسد ذلك في مصنفيه الهامين، **العلمانية من منظور مختلف**[1]، و **دنيا الدين في حاضر العرب**[2].

٢ ـ يمكن أن نلاحظ فيما يكتب اليوم عن العلمانية، وجود خلط بينها وبين النزعات التغريبية، ومطابقة بينها وبين التبعية، ودعوة إلى التخلي عن المفهوم، ومحاولات لاستبداله، ومحاولات أخرى لتمريره في صيغ وسط،

---

(١) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

(٢) بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.

تجعله جزءاً من جملة من المفاهيم المرتبطة بصورة عضوية به وبمحتواه، أي المرتبطة بالمرجعية السياسية الليبرالية.

وفيما يجري في الخطاب السياسي العربي، نعثر على نماذج من ردود الفعل العقلية، التي تعكس مواجهات ومجابهات نظرية وتاريخية. وهي تدلّ على أننا لم نتمكن بعد من بناء ما يسعفنا بالرؤية السياسية الذاتية، القادرة على تمكيننا من تأصيل المفاهيم، وإعادة بنائها، وفقاً لحاجاتنا النظرية والتاريخية. وهو أيضاً دليل على آلية في النسيان تجعل الذاكرة العربية مثغورة، تعيد وتستعيد القضايا ذاتها، في دائرة مغلقة. وقد تكون هذه المعطيات، مؤشرات على ظواهر أعمق تتعلق بطبيعة الوجود العربي، في مستوياته النفسية والذهنية والتاريخية الأعمق.

فالذين يتحدثون، في موضوع العلمانية، عن التغريب والتبعية، لا يهتمون على سبيل المثال، بالنقد الذي يوجّهه محمد أركون إلى محتوى علمانية القرن الثامن عشر الملحدة. كما أنهم لا يهتمّون بدعوته الرامية إلى إعادة بناء المفهوم في ضوء معطيات الصراع السياسي العالمي، وتطور الفلسفة السياسية، وكذلك بالاستفادة من تاريخ الديانات المقارن، ووضع الممارسة الدينية السائدة اليوم في العالم.

وقد ساهمت جهود محمد أركون، في هذا الباب، في تحليل مسلمات وخلفيات العلمانية، في سياق تشكلها وتطورها، داخل الفكر السياسي الغربي. كما أن أسئلته المتعلقة بإعادة توسيع دلالات المفهوم، في ضوء الاستفادة من دروس وتجارب الحاضر، سمحت بالتخلّص من صنمية المفهوم، وحوّلته إلى أداة للفهم النظري التاريخي، القابل للتوظيف في دائرة الصراع السياسي والإيديولوجي الجاري في العالم العربي. إلا أن الذين يرفضون اليوم المفهوم، يكتفون باستخدام عبارات تربطه بمعطيات خارج سياق الجدل في موضوعه، مما يضفي على الموضوع أبعاداً أخرى، فتختلط المفاهيم، وتتداخل القضايا ويصعب الفرز، فتتناسل الأغاليط، وتتعطل قدرة

الفكر على الإبداع المتناسق والمنظّم.

٣ ـ فإذا كان المفهوم في أصوله الأولى، قد ظهر في سياق نظري وتاريخي مخالف لتاريخنا، وإذا كان بيننا وبين مصدر المفهوم ـ المرجعية الغربية الليبرالية ـ صراع تاريخي، بحكم جملة من الأسباب والعوامل الموضوعية والتاريخية، فإن الأمر يقتضي التمييز بين المستويات. ذلك أن الانتاج الفكري الإنساني، يتضمن في روحه الجمع بين الخاص والعام، بين المحلي والإنساني. هذا إضافة إلى الرابطة المتعلقة بالعناصر الموحَّدة في المجال الانساني، ومكتسبات تاريخ الانسانية العام، وهي الرابطة المتولدة بحكم ما يعرف بتواصل الحضارات، ورفد بعضها للبعض الآخر، رغم جحود ونكران المنكرين، من المتعصبين بمختلف أصنافهم.

لا يمكن إذن استساغة رفض مفهوم العلمانية، في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلا في إطار تصوّر للسياسة يعطي الاعتبار الأول للمقدس في التاريخ. أما القول إنها دعوة مستوردة أو فكر دخيل، أو غير ذلك، فإن في هذه المواقف انزلاق عن سياق الحوار، الذي يُنتظر منه أن يكون فاعلاً ومنتجاً، بل ومطوراً لإشكالات الفكر السياسي العربي.

٤ ـ في سياق مواقف رفض المفهوم نفسها، دعا محمد عابد الجابري من موقع آخر إلى إمكانية التخلّي عن المفهوم، دون التخلي عن محتواه، وذلك بالتشبث بالمفاهيم التي تتضمن في ثناياها وطبقاتها الدلالية ما يرومه ويتوخاه. وهكذا دعا الجابري إلى مزيد من الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية، في الحياة السياسية العربية، خطاباً وممارسةً، حيث لا يمكن تصور ديمقراطية بدون اعتراف بالاختلاف والتعدد، ولا يمكن تصورها دون تسامح وحرية، وبهذه الطريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية رغم تخلّينا عن رسمها.

فإذا كان المفهوم قد تحوّل إلى صنم، وإذا كانت جذوره التاريخية

والنظرية غربية، فإن محتواه متضمن في سياق الرؤية الفلسفية السياسية المتكاملة، التي نشأ في إطارها، ونقصد بذلك الرؤية الليبرالية. وفي استيعاب وقبول دروس ومعطيات هذه الرؤية، يحصل قبول غير مباشر للنتائج المتضمنة فيها.

لا يتحدث الجابري، في هذا المجال، عن تبيئة المفاهيم، ولا عن تأصيلها، كما فعل ويفعل في مناسبات متعددة، آخرها ما أنجزه في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية** الصادر سنة ١٩٩٥[١]، حيث قام بتوضيح ما يقصده بمفهوم «التجديد من الداخل» ومفهوم «التبيئة».

إلا أن ما يثير في كلام الجابري عن «الداخل»، أو «الأنا» أو «النحن»، هو صعوبة قبوله دائماً. ففي مجال الموضوع الذي نحن بصدده الآن، أي مقاربة التراث السياسي العربي المعاصر لمفهوم العلمانية، لا يمكن اعتبار معطيات هذا التراث «خارجاً» خالصاً مقابل «داخل» محض. بل لعلنا اليوم وبحكم تجارب الدول المتعاقبة على السلطة في العالم العربي، وبحكم ما تراكم في فكرنا المعاصر من معطيات، بتنا ندرك أن هذا المفهوم قد أصبح يشكل جزءاً من ذاتيتنا المتحولة في الزمان. ذلك أننا حاولنا من خلال صيرورة فكرنا السياسي استيعابه، بل حاولنا إعادة بنائه، بالشكل الذي جعل مساهمة مثل مساهمة محمد أركون قاعدة أساسية لأي محاولة للتفكير من جديد في المفهوم، وفي تطوره ومطابقته لحالات تاريخية متعددة ومتنوعة. فكيف نستمر في الحديث عن فكرنا العربي المعاصر كخارج، كفكر مستورد؟

٥ ـ ما أريد أن أوضحه هنا، هو أن الدفاع عن العلمانية، ومحاولة إعادة بنائها كمفهوم مطابق لحاجة تاريخية في عالمنا العربي، لا يعني أبداً أننا نقوم بنسخ تجارب، أو نستعيد معطيات نظرية جاهزة. ففي الفضاء السياسي العربي اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى، أسئلةٌ متعددة تدعو إلى مزيد من تعميق

---

(١) بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

النظر في دلالات العلمانية. ويبقى من حق الذين يرفضونها، ويرفضون التفكير بواسطتها، أو بواسطة المعاني التاريخية والسياسية التي تتضمنها، أن لا يدّعوا أنهم برفضها يرفضون الاستعارة ونقل التجارب، أو أن محتواها لا يناسب سياق تاريخنا، لأنه تاريخ بدون كنائس ولا وسائط، من قبيل الوسائط التي تشكّلت في تاريخ المجتمعات المسيحية. إن حضور المقدس في وجداننا ومجتمعنا يتخذ مظاهر وأشكالاً لا حصر لها. وفي هذا الإطار بالذات يشكّل التفكير في مسألة التمييز بين فضاء المقدس وفضاء التاريخ بمعناه العام، مناسبةً لبناء ما يسعفنا بتملك المجال السياسي والتربوي في المستوى الفلسفي، وبصورة ذاتية.

يُضاف إلى ذلك أن هناك إشكالات فلسفية، يمكن أن يتيح لنا التفكير فيها المراجعة النظرية للمفهوم، من بينها السؤالان الآتيان:

ـ هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الغربية هي التي تفسّر ما حدث من صراع فيها في مسألة علاقة الدين بالدولة؟

ـ هل تؤدي العلمانية مثلاً إلى استبعاد كلي للدين، أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والانسان والتاريخ؟

إن التفكير في القضايا المذكورة،يسمح لنا بالتخلّص من عقدة الإقصاء والإبعاد، عند الحديث عن العلمانية، كما يسمح لنا بتجاوز المواقف المراوغة والمخاتلة، عند تناول موضوعها بالتحليل والمناقشة. وهو الأمر الذي يجعلنا ننفتح على إمكانية إنجاز كتابة جديدة في الموضوع، كتابة تسلّم من جهة بأهمية المفهوم، وتقتنع من جهة ثانية بنسبيته وضرورته في مجال تطور الفكر السياسي العربي.

- ٥ -

حاجتنا إلى التسامح

قد لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا أن أول دفاع عن التسامح في الخطاب السياسي العربي المعاصر، تبلور على صفحات مجلة الجامعة، التي كان يشرف على تحريرها فرح أنطون. وأن الفضل يعود إلى هذا المصلح بالذات، في تقديم محتوى المفهوم، وإبراز أهميته، وذلك في إطار تأويله وتقديمه لمنظومة الحداثة السياسية الغربية، كما صاغتها الليبرالية.

فمنذ ما يقرب من قرن من الزمان، وبالضبط في سنة ١٩٠٢، وظّف فرح أنطون مفهوم التسامح - وكان يرادفه بلفظ التساهل - لإبراز أهمية محتواه، كحاجة ملازمة للتحرّر من الإنغلاق والتعصب ومعاداة الآخرين.

لم تكن محاولة فرح أنطون سهلة، وقبله لم تكن جهود الطهطاوي في نقل وترجمة المفاهيم السياسية الليبرالية والقوانين الوضعية متيسرة، رغم أن هذا الأخير كان يحاول في أعماله الفكرية، الاستجابة لمطالب دولة في طور التأسيس (دولة محمد علي في مصر)، والبحث لمفاهيم المنظومة الليبرالية عن مقابلاتها في التراث، مقابلاتها الإصطلاحية، وما يحتمل أن يشكل مقابلاً لهذا المحتوى، وهو ما ترتب عنه كثير من الخلط في التأويل.

أما فرح أنطون فقد اختار واحدية المرجعية الغربية، متبنياً محتواها، باعتباره أفقاً فكرياً جديداً غير مسبوق؛ إنه نتاج الحداثة السياسية، كما بلورتها

جهود فلاسفة الأنوار، ومن سبقهم من رواد ومؤسّسي الخطاب السياسي الليبرالي، في القرن السابع عشر.

وربما لهذا السبب بالذات، تصدّى محمد عبده لمقالات فرح أنطون، حيث ترتّب عن السجال بينهما في موضوع الإضطهاد في الإسلام والمسيحية، كتاب محمد عبده الشهير الإسلام والنصرانية.

في الصفحات التي كتبها فرح أنطون عن ابن رشد وفلسفته[1]، ثم في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، ذهب إلى تمجيد مفهوم التسامح، كما تبلور في فلسفة الأنوار، دون أدنى احتراز نظري أو تاريخي. بل إن مرماه الإصلاحي دفعه إلى التحمّس لمحتوى المفهوم، وإضفاء مسحة جديدة على مضمونه. وقد برز ذلك في الأمثلة المتعددة، التي كان يحاول بواسطتها تقريب المفهوم وروحه، والدفاع القوي عن أهميته في حياتنا المعاصرة، وذلك من أجل أن نتمكن في نظره من استيعاب مقتضيات الحداثة السياسية، باعتبارها المدخل الرئيسي للنهضة والتقدم.

ارتبط دفاع فرح عن التسامح، بدعوته إلى العلمانية، كما ارتبط بدفاعه عن مبدأ النسبية، في مجال المعرفة. ومعنى هذا أن تبلور المفهوم في خطابه الإصلاحي ارتبط بسياق أعمّ، يتعلّق بمحاولة إنجاز تعريب للمنظومة الليبرالية، وذلك في سياق ملابسات تاريخية ونظرية، ترتبط بمناخ الفكر الإصلاحي، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وهذا الارتباط يدلّ من جهة على وعي فرح أنطون بترابط مفاهيم منظومة السياسة الليبرالية. كما يدلّ من جهة ثانية، على عدم وعيه بأهمية الشرط التاريخي كخلفية مؤطرة ولاحمة لهذه المفاهيم. ومن هنا غربة النص الذي كتبه عن التاريخ العربي في وقت تشكّله ـ رغم التوسيع الذي فرضه الزمن الامبريالي

(١) ضمن المؤلفات الفلسفية لفرح أنطون ـ مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وبينه. (تقديم أدونيس العكره). بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

على دلالة ومعنى الشرط التاريخي - إذ كان فرح أنطون ينتج خطاباً في الإصلاح الفكري والسياسي بالاعتماد على معطيات المرجعية الفكرية والحضارية الغربية، دون إدراك لمتطلبات الإطار الذي يتوجّه إليه بالخطاب.

وباستثناء جهود فرح أنطون في إضاءة مفهوم التسامح، وهي الجهود التي غذّت الخطاب الليبرالي العربي بشحنة دلالية ذات مرجعية غربية، نجد أن ملامح المفهوم غائبة تماماً عن لغة الخطاب السياسي العربي المعاصر.

صحيح أن مفكّري النهضة، من ذوي التوجه التغريبي الليبرالي، قد اعتنوا بمفاهيم المنظومة الليبرالية، المرتبطة بمفهوم التسامح، من قبيل الحرية والمواطن والمساواة والدستور وغيرها، إلا أن مفهوم التسامح بالذات ظل في حكم الغائب، أي في حكم اللامفكَّر فيه في الثقافة السياسية العربية المعاصرة.

وصحيح، أيضاً، أن معارك كتاب **الإسلام وأصول الحكم** و **في الشعر الجاهلي**، استدعت المفهوم بصورة غير مباشرة، وأنها كانت تستدعي روحه في الأغلب الأعمّ، ولا تستحضر منطوقه ورسمه، إلا أن هذا الحضور لا يسعفنا بتبين معطيات نظرية يُمكن أن تفيدنا في صياغة بعض الجوانب والأبعاد الخاصة بتجربتنا التاريخية والنظرية، في مجال مواجهة التعصب الفكري، من أجل الدفاع عن حرية الفكر، وحرية الرأي والعقيدة. هل نستنتج من هذا أن معركة الفكر العربي في الدفاع عن التسامح كقيمة أخلاقية وحضارية لا تزال قائمة ومطلوبة؟

نعم إننا نعتقد ذلك. فكثير من المعارك القائمة، في أكثر من قطر عربي، في المستوى السياسي وفي المستوى العقائدي، وفي المستويات المرتبطة بقضايا حقوق الإنسان، تؤشّر على حاجتنا الملحّة لفتح جدال في موضوع التسامح.

وإذا كنا نعرف أن خطاب **رسالة في التسامح** (١٦٨٩) لجون لوك، لم

يشكّل إلا مقدمة أولية لبلورة المفهوم، في سياق معارك الحداثة السياسية الأوروبية مع الكنيسة، وأن محدودية هذه الرسالة قد تُجُوزت، بتوسيع دلالة المفهوم في أدبيات فلسفة الأنوار، وخاصة مع فولتير، حيث تقلصت الشحنة الدلالية الدينية للمفهوم، لحساب دلالة أخلاقية ميتافيزيقة أوسع، وذلك في إطار فهم محدد للحرية والمساواة، وهما المفهومان المحايثان للتسامح، فإن فلسفات حقوق الإنسان ومواثيق هذه الحقوق، قد أغنت حمولة المفهوم، ووسّعت دوائر دلالاته، فأصبحت تستوعب مجالات اجتماعية وسياسية ومعرفية، لم تكن واردة بشكل مباشر، في سياق تبلوره الإصطلاحي الأول، ضمن معارك الدولة والكنيسة، في أوروبا الحديثة. ومعنى هذا أن حاجتنا في الفكر العربي إلى التسامح، كفضيلة عقلية وأخلاقية، لا ترتبط فقط بميراث نظري تاريخي معين، بل إنها ترتبط أولاً وقبل كل شيء بحاجتنا الفعلية والتاريخية لمحتواه. ففي حاضرنا كثير من مظاهر الإنغلاق والقهر والتعصّب والإقصاء، وهو ما يستلزم استحضار مفهوم التسامح كأداة للدفاع عن التعايش، والإقرار بالاختلاف، والاعتراف بالحرية، كقيمة لا تقبل المساومة.

لا يمكن القول، بناء على ما سبق، إن الدعوة إلى التسامح، أو العناية به كمفهوم في سياق تطور الفكر السياسي، في الثقافة العربية، أو في مجال الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، يعدّ من باب الاهتمام العارض أو المؤقت، أو الاهتمام المرهون بمعارك سياسية محددة، كما يمكن أن يفهم من شعار منظمة اليونسكو بجعل سنة ١٩٩٥ سنة للتسامح.

إن مشكلات الغرب المعاصر في علاقته بمستعمراته السابقة، وفي علاقته بالأقليات المتعايشة معه، وفي رؤيته لكثير من قضايا المجتمع الدولي، وبؤر الصراع المنتشرة في العالم، تُبرز كثيراً من مظاهر اللاتسامح، إن لم يكن التعصب الأعمى، حيث يشكّل عدم الاعتراف بالآخر، وعدم الاعتراف بالخصوصيات التاريخية، والثقافية، صفات ملازمة لكثير من خطابات

الغرب، رغم تناقض هذه الخطابات مع الأسس والمبادىء والفلسفات التي قامت عليها الحضارة الغربية.

لم يستطع الغرب إذن في سلوكه الفعلي المباشر، تمثُّل روح التسامح، ولم تمكنه دروس تاريخ الفلسفة السياسية من لوك إلى ڤولتير، ودروس تاريخ العلم المبلورة لمبدأ النسبية في المعرفة، من الاعتراف بالآخر، بصورة تتجاوز المفارقات التي ولَّدها تاريخ الغرب المعاصر في علاقته بالآخرين، في افريقيا وآسيا. وإذا كانت حصيلة النظر الأخلاقي المتمثلة في المواثيق والعهود المتعلقة بحقوق الإنسان، قد بلورت من الشرائع والمبادىء والقواعد ما ينبىء عن جهود في الفكر السياسي لا تُضاهى، فإن الأفعال والمبادرات والمواقف وردود الفعل القائمة في الواقع، تكشف وجود تناقضات مرعبة بين النظر والممارسة، حيث تعكس الممارسات تراجعات رهيبة عن منطوق وروح المبادىء والشرائع المعلنة.

ينطبق الشيء نفسه على واقع المجتمعات العربية. ومن هنا نستنتج أن معركة التسامح لا تزال مفتوحة. صحيح انها دُشّنت في مطلع هذا القرن في السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وأنها تُستأنف اليوم في المعارك الفكرية والسياسية التي تطالب بفتح باب الاجتهاد، في مجال دراسة الظواهر التراثية، فهل نستطيع القول اليوم، إنها معركة لم تعد قابلة للتأجيل؟ وإن معطيات متعددة في الواقع العربي تقتضي بلورة اجتهادات جديدة تمكّننا من استثمار الدلالة الرمزية والمفتوحة للمفهوم؟

إن ذلك ما نعتقده فعلاً، وفي هذا الإطار تندرج محاولتنا هذه.

- ٦ -

«نهاية التّاريخ» أم زمن السطوة الأمريكية؟

مناقشة لأطروحة فوكوياما

---

١ ـ نريد أن نوضح في بداية هذه المحاولة، أن المعركة التي يخوضها الغرب ضد العرب، عبارة عن معركة مركّبة. صحيح أن واجهتها سياسية، وأن بعض أبعادها معلنة: حرب المصالح الاقتصادية والمواقع الاستراتيجية، إلاّ أن هناك مستويات أخرى غالباً ما يتم السكوت عنها، رغم قوة البطش التي تتمتع بها أسلحتها، يتعلّق الأمر بالمعركة الإيديولوجية.

وقد لا نبالغ إذا ما قلنا إن الإسمنت اللاّحم للمعركة السياسية والاقتصادية، يتمثل في الأسلحة الإيديولوجية، التي تقوم بدور كبير في صياغة أبعاد المعركة، وصبغها بالألوان المناسبة، لترسيخها، والمحافظة على مكاسبها في المدى البعيد.

هذا هو معنى الطابع المركّب لمعركة الغرب ضد العرب، ضد وحدتهم وحضورهم الفاعل في التاريخ.

ولا بد من مواجهة المعركة الإيديولوجية الغربية بأسلحة النقد الايديولوجي. وبإمكان المثقفين العرب أن ينخرطوا في إنجاز سجال نقدي حول المفاهيم والأطروحات والدعاوى التي يستعملها الغرب، في معركته ضد العرب، خاصةً وأن بعض الدوائر الإيديولوجية العربية تقوم ـ في سياق

تـداعيـات حـرب الخليـج الثـانيـة ـ بـإعـادة إنتـاج بعـض هـذه المفـاهيـم والأطروحات، وتضفي عليها صبغة الإطلاق، فَتُسلم بمحتواها، وتدعو إلى التسليم بها، باعتبارها خلاصة لتجارب فكرية وسياسية وعلمية، لا مفر من قبول نتائجها، وأبعاد هذه النتائج في مجالي التاريخ والسياسة.

نقدّم في هذا الإطار مساهمة أولية، في باب نقد الأساطير الإيديولوجية الغربية الجديدة، الأساطير التي بلورتها الثقافة الغربية الأمريكية، من أجل استعمالها وتوظيفها، في دائرة الصراع القائم. ويهمّنا هنا على وجه الخصوص مناقشة أطروحة «نهاية التاريخ»، بحكم الانتشار الواسع الذي لاقته هذه الأطروحة. لكن قبل استعراض محتوى الأطروحة، ومرجعياتها الفكرية، ثم مناقشتها، نريد أن نبرز أمرين اثنين: أولهما، أن مسعانا هنا يندرج ضمن إطار النقد الإيديولوجي للأطروحات التي يوظّفها الغرب في معركته ضد الإنسانية، وهي لا تتعلق بالمكتسبات المعرفية والعلمية التي بلورتها الحضارة الغربية، فنحن نميّز في هذا المجال بين التوظيف الإيديولوجي لبعض مكتسبات الحضارة الغربية في معركته ضدنا، وبين خلاصات المعارف الإنسانية، التي نعتبرها ملكاً إنسانياً مشاعاً، يحق للإنسانية في كل مكان وزمان، الاستفادة منها وتطويرها وتجاوزها، إذا اقتضت ذلك الضرورات المعرفية.

وثاني الأمرين، يتعلق بالتوظيف الإيديولوجي لبعض القضايا المعرفية، في إطار المعارك السياسية والحربية والاقتصادية. وهذه المسألة في نظرنا معروفة، وفي التاريخ البعيد والقريب، أمثلة متعددة على ذلك. فنحن نعرف أن نظرية المركزية الأوروبية في المعرفة، تأسّست في تاريخ الغرب المعاصر، زمن الصعود الامبريالي في نهاية القرن التاسع عشر، وذلك عندما تخطت الرأسمالية عتبة الجغرافيا الأوروبية، نحو أسواق أوسع، فغزت أفريقيا وآسيا، واستعمرت المجال الجغرافي العربي. ففي هذه المرحلة بالذات، (نهاية القرن الماضي ومطلع هذه القرن) ظهرت أبحاث فلسفية تعلن أن الحضارة

الغربية هي أمّ الحضارات، وأن لا حضارة إنسانية أخرى تفوق قدراتها في الكشف والإبداع. وفي هذا السياق تمّ إغفال مختلف مكاسب الحضارات الإنسانية القديمة، كما تمّ إغفال مكاسب الحضارة الإسلامية، بل تمّ تحريفها، والتنكر لجهودها واجتهاداتها. فقد أعلن الغرب بكثير من الصَّلَف والكبرياء، وفي إطار نزوعه المتمركز على ذاته، أن فكره هو الفكر، وأن حضارته هي أصل وخاتمة كل الحضارات. . .

واضح هنا أن فكرة المركزية الثقافية الأوروبية، اُستُخدمت لتعزيز آلية في الهيمنة معروفة في دائرة الصراع الإيديولوجي. يستعمل الغرب إذن في لحظات انتصاره أطروحات يُؤَسْطرُهَا بوعي، ويروم من وراء ذلك، ترسيخ مكاسبه، وتحويلها إلى مكاسب معقولة وطبيعية، بل ومطابقة لمقتضيات ما هو قائم، وما ينبغي أن يكون. ضمن وعينا بمقتضيات كل ما سبق، نعود إلى أطروحة «نهاية التاريخ».

٢ ـ صاغ أطروحة «نهاية التاريخ» الخبير الأمريكي الياباني الأصل فرانسيس فوكومايا، وذلك عندما نشر سنة ١٩٨٩، مقالة بالعنوان نفسه، في المجلة الأمريكية المصلحة القومية(*)، وقد أثار هذا المقال نقاشاً كبيراً، مما سمح لصاحبه بتطوير محتوى المقالة إلى صيغة الكتاب. فنشر بأكثر من لغة أوروبية في وقت واحد سنة ١٩٩٢. كما ترجم إلى اللغة العربية بأكثر من ترجمة (نشر مركز الأهرام للترجمة والنشر في القاهرة ترجمة أنجزها الأستاذ حسين أحمد أمين سنة ١٩٩٣). وتوالت الكتابات عنه، معززة لدعاويه أو منتقدة لها، بصورة تعبّر تماماً عن دور الأفكار في صناعة التاريخ وتوجيه الأحداث، وذلك باستخدامها كوسيلة من وسائل الصراع السياسي والإيديولوجي القائم في العالم.

(*) «The End of History», *The National Irterest*, N° 16 (Summer 1989), PP. 3 - 18.

يوضّح فوكوياما أطروحته في مقدمة كتابه كما يلي: «ذهبت في ذلك المقال إلى أن إجماعاً ملحوظاً قد ظهر، في السنوات القليلة الماضية، في جميع أنحاء العالم، حول شرعية الديمقراطية الليبرالية، كنظام للحكم، بعد أن لحقت الهزيمة بالايديولوجيا المنافسة، مثل الملكية الوراثية، والفاشية، والشيوعية في الفترة الأخيرة. غير أني أضفت إلى ذلك قولي إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكّل «نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية»، والصورة النهائية لنظم الحكم البشرية، وبالتالي فهي تمثل «نهاية التاريخ»» (ص ٨ من الترجمة العربية).

وفي سياق الفقرة السابقة، يبرز فوكوياما، أن انهيار أوروبا الشرقية، وانهيار الاتحاد السوفياتي، ثم توحيد ألمانيا على حطام جدار برلين، والاتفاقيات الجديدة حول إلغاء الأسلحة النووية، وإنهاء الحرب الباردة، ثم أزمة الخليج، والسيطرة شبه الكاملة للولايات المتحدة الأمريكية على معظم القضايا العالمية، إلى مؤتمر السلام الذي عُقد بين إسرائيل والفلسطينيين، إلى تفجر الشعور القومي، حيث انتعشت القوميات في أغلب مناطق العالم، إلى انتصار الديمقراطية الغربية... كل هذه الأحداث والوقائع، تثبت في نظره أننا فعلاً أمام نهاية معيّنة للتاريخ.

يعتمد فوكوياما في صياغة أطروحته على بعض الأصول الفلسفية الهيچلية في صورتها المباشرة، وأحياناً يستخدم هذه الأصول بتوسط قراءة كوجيف لهيچل، وهي القراءة التي تميّزت بإعادة بنائها للمشروع الفلسفي الهيچلي، من خلال قراءة فلسفية لنصه الأساسي **ظاهريات الروح**. لكن أطروحة فوكوياما في عمقها ترتبط بجوانب تتعلق بالصراع الإيديولوجي في أمريكا، والصراع الإيديولوجي الأمريكي ـ الأوروبي، ثم الصراع الإيديولوجي العالمي، وهي توظف كثيراً من المعارف الفلسفية الحديثة والمعاصرة، لإضفاء المسحة الفلسفية على الكتاب.

في موضوع علاقتها بالصراع الإيديولوجي الأمريكي، لا بد من الإشارة إلى أن هذه الأطروحة تُخَاصم بصورة مباشرة، الأطروحة المتضمنة في كتاب بول كيندي **صعود القوى العظمى وانحطاطها**. ففي هذا الكتاب يتابع الكاتب تاريخ صعود كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، ثم تاريخ انهيارهما، عن طريق تشخيص معوّقات التطور الحاصلة في كل منهما، وينتهي الكاتب إلى أننا نشاهد تراجعاً تاريخياً سينتهي باندحارهما معاً.

مقابل هذا الموقف، يقوم فوكوياما ببناء أطروحة، تقبل أن يكون السقوط قد أصاب فعلاً الاتحاد السوفياتي، ولا ترى في الصعوبات التي تواجه أمريكا، إلا علامات عارضة وسطحية. أما حقيقة الأوضاع فيها، فتكمن، في نظره، في قوة الحضور السياسي والعسكري والاقتصادي الأمريكي في العالم، ودليله الشواهد التي يمكن الوقوف على آثارها فيما يجري في العالم في نهاية هذا القرن.

واضح إذن أن فوكوياما يروم التنظير للمتغيّرات العالمية الجارية، وذلك بالصورة التي تتيح له التأسيس النظري لما يمكن أن نسميه «السطوة الأمريكية على العالم». فهو يرى أن السلام سيستتب بين دول العالم، وذلك بضمان سيطرة الغرب بقيادة أمريكا. وقد رأى كثير من دارسي أطروحة فوكوياما في هذا الإطار، أنها تشكل المدخل الإيديولوجي الممهِّد للنظام العالمي الجديد.

نلاحظ في سياق الكتاب، وهو سياق يروم تأسيس هذه الأطروحة فلسفياً، وذلك بإيجاد سند لها في بعض أصول الفلسفة السياسية الليبرالية، ثم ببعض الإحالات إلى هيجل، أن الباحث يتصنَّع أحياناً الأسلوب المتردد أثناء معالجته لبعض الإشكاليات، وخارج جَزْمه القطعي، وكلمته الفاصلة التي قال فيها: «اليوم انتهى التاريخ، بانتصار الديمقراطية الغربية كشكل نهائي للحكم». فخارج هذا الحكم القطعي، نجده يلجأ في كثير من الأحيان إلى إبداء التحفظات والاحتراسات. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الكاتب لا يكتفي ببناء المفاهيم بصورة مجردة وخالصة، بل إنه يلجأ إلى كثير من

المعطيات السياسية الحية لتبرير دعاويه، وهي في أغلبها معطيات سياسية معاصرة.

لقد قام فوكوياما في سياق حديثه عن التحديات المرتقبة أمام زمن النهاية التي بلغها التاريخ، وهو يشهد انتصار الولايات المتحدة الأمريكية على زمن الحرب الباردة، ويتجه صوب إعادة بناء قواعد التعامل الدولي الجديد، قام بعملية حصر لأهمّ التحديات البارزة، وساقها كما يلي:

- استمرار النظام الصيني.

- بروز بعض النزعات القومية والدينية.

وقد اعتبر أن أغلب النزعات والنزاعات التي تندرج ضمن التحدي الثاني ذات أثر محدود.

ومن أجل توضيح تصوّره لطبيعة هذه التحديات، نكتفي بإشارته إلى الخطر الإسلامي، وقد اعتبره محدوداً، لأنه دون مرتبة الخطر الشيوعي الذي انتصر عليه الغرب الليبرالي، ثم لأن الإسلام، في نظره وحسب تعبيره، «غير قابل للتصدير».

بمثل هذه اللغة، وبمثل هذه الأحكام، ينسج فوكوياما نشيده الذي يتغنى فيه بانتصار أمريكا، وبحلول نهاية التاريخ!

لكن ماذا ينتظرنا، وماذا ينتظر العالم في هذه النهاية؟

في نص فوكوياما، نجد أن البشرية ستعمل الآن على إقامة متحف لتاريخها، وسيتمّ استبدال الحرب بالعمل والسيطرة، لتنظيم الأشياء، وإرضاء رغبات الإنسان المتزايدة . . .

ولا يكتفي فوكوياما بهذه التوضيحات الإيديولوجية ذات الصبغة الطوباوية، بل إنّ خاتمة كتابه جاءت في صورة غامضة، فقد استحضر فيها مفهوم «الإنسان الأخير»، وهو مفهوم نيتشوي، فأصبحت نتائجه مرتبكة من

الناحية الفلسفية.

فالإنسان الأخير، أو ما أسماه مترجم الكتاب إلى اللغة العربية، الأستاذ حسين أحمد أمين، «خاتم البشر»، هو الإنسان الذي ينشأ في حلقة ما بعد نهاية التاريخ، ويتصف بصفات حدّدها نيتشه في شذرات كتابه المعروف هكذا تكلم زرادشت، حيث الإنسان خال من العواطف، ومن الأحكام المسبقة؛ إنه كائن خائف، حيوان استهلاكي. وهذه الصفات والأحوال قد تدفع الإنسان من جديد إلى التفكير في القوة . . .

تجسّد هذه الصورة، صورة «خاتم البشر»، ما يمكن أن نطلق عليه نقلاً عن أحد الدارسين «الملل الكوني». وفي أبسط معاني ودلالات هذا التصور، نحن أمام تشاؤم تاريخي مُقرف. فكيف وَفَّق فوكوياما بين أطروحات هيجل، وقد اعتمدت التفاؤل التاريخي، كخلفية ناظمة لنسقها الفلسفي، وأطروحات نيتشه وهي تتجه إلى إبراز القرف الذي يثيره مجتمع بدون صراع؟

لا بد من التذكير هنا، بأن مقدمات نظر فوكوياما للإنسان تقوم على مبدأين اثنين، فالإنسان في نظره تمتلكه رغبتان، رغبة في الثراء، ومجال تحقيقها العلوم والصناعات والتقنيات، والرغبة في الاحترام، ومجالها يتعلق بالحقوق والمساواة.

إن الجهد الفلسفي والايديولوجي التوفيقي المتضمن في الكتاب، لا يروم تطوير النظر الفلسفي، أو المساهمة في تطوير تاريخ الفلسفة. إن هدفه الأول والأخير هو صياغة دعامة نظرية وإيديولوجية، بهدف ترجيح كفة اختيار سياسي / إيديولوجي محدد، في دائرة الصراع العالمي اليوم.

وهنا نرى عن قرب، كيف تساهم الآلة الثقافية المفكّرة، في الغرب وفي أمريكا بالذات، في صياغة ما يؤسس الممارسة السياسية والإيديولوجية في مستوى الفكر.

ونظراً لأن الوطن العربي يشكّل مجالاً من مجالات اختبار القوة

الأمريكية المنتعشة بانتصارها التاريخي، أي انتصارها النسبي، فنحن مطالبون بالتفكير في هذه الأطروحة، وذلك بالصورة التي تسمح لنا بتفكيكها، ونقد مختلف أبعادها، وكشف مراميها القريبة والبعيدة.

ولتكن مساهمتنا الحالية منطلقاً لنقد الأساطير الإيديولوجية الغربية، مُنطلقاً يساعدنا على توضيح جوانب من الصراع الإيديولوجي المتواصل بيننا وبين الغرب.

ـ ٧ ـ

في حدود الخطاب السياسي القومي

من الأزمة إلى إعادة البناء

التفكير في الأزمة

غالباً ما يُطلق مفهوم الأزمة في الأدبيات السياسية العربية بصورة اعتباطية، أي بصورة لا تساهم في ضبط وتحديد المجال المأزوم والمتأزم، بل إن مفهوم الأزمة يراد منه، في الأغلب الأعم، أن يكون مرادفاً للكارثة، أي للوضعية غير المرغوب فيها. وفي هذه الحالة تختلط العناصر الذاتية في التحليل بالمعطيات الموضوعية، مما يؤدي إلى البلبلة الفكرية، ويحوّل المفاهيم من أدوات للفهم والتواصل، إلى أدوات للتشويش الفكري، الذي لا يسعف بتشخيص الظواهر، واستيعاب المعطيات.

لتجنب مثل هذه الاستعمالات، نشير في بداية هذا البحث، إلى أننا حاولنا التفكير في تجليات الأزمة في الخطاب السياسي العربي المعاصر، انطلاقاً من وعينا بالدلالة المركّبة لمفهوم الأزمة، كوسيلة من وسائل رصد ملامح الخلل النظري، القائمة في الخطاب السياسي القومي.

فقد ارتبط مفهوم الأزمة في الفكر المعاصر بالتحولات والثورات الكبرى، التي قادت العالم نحو المجتمع الصناعي[1]. كما عكس المفهوم،

(١) راجع مقالة: Abdesselam Cheddadi, «Penser la crise», Revue *Signes du Présent*, N. 5, 1989, PP 13 - 17.

المرحلة الانتقالية داخل هذه التحولات، حيث حددت الأزمة ملامح التوتر المؤدية إلى نظام في المجتمع والاقتصاد والثقافة، مخالف للنظام القائم. الأزمة هنا اختلال في النظام السائد، اختلال مؤقت وعارض، تتولد عنه في سياق التطور والتحول ممكنات تعيد صياغة نظام العلاقات، ضمن زمانية مفتوحة على التحوّل المتواصل.

إلا أن هذا المحتوى الذي عبَّر في روحه العامة عن معطيات تنتمي إلى تاريخ تشكل المجتمع الصناعي في الغرب، ابتداء من القرن الثامن عشر، لم يعد يعبّر تماماً عن طبيعة المفهوم في استعمالاته الجديدة. صحيح أن النقاش الذي دار في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، والذي تناول بالبحث ما أسماه «أزمة الحضارة الغربية»، كان يفكر في الأزمة بالآلية الشمولية نفسها التي حددناها سابقاً، حيث تقتضي الأزمة العمل على انجاز التجاوز والتخطي. إلا أن الاستعمالات الراهنة للمفهوم، وخاصة في مجال الأبحاث التي استفادت من تطور آليات العمل الميداني، في مجال العلوم الانسانية، سمحت بالنظر إلى موضوع الأزمة من زاوية نسقية مركبة. فقد أصبح المفهوم داخل ما أطلق عليه ادجار موران «علم الأزمات»[1]، يشكل أداة من أدوات مقاربة الظواهر بهدف تشخيص مختلف أبعادها. ولم تعد الأزمة مرضاً أو عرضاً مرضياً، بقدر ما تحوّلت، انطلاقاً من ارتباطاتها بالنسق العام للمجتمع والفكر، إلى مسألة حيوية، بل مسألة موضوعية يلزمنا التعايش معها. إن المنهجية التي تترتب عن فهم الأزمة من خلال هذا المنظور، تقتضي تشخيص معطياتها، وتحليل أبعادها، للتمكّن من الوصول إلى ما يمكن أن يساعد على حسن إدارتها، وتدبير النتائج المترتبة عنها، أو المحتملة الوقوع من جراء استمرارها، واستمرار توالدها.

---

(١) راجع بحث: Edgar Morin, «Pour une Crisologie», Revue *Communications*, N. 25, 1976, P. 149.

إن الوسائل المنهجية المتعددة، التي أصبحت توفّرها العلوم الإنسانية اليوم، تتيح للباحثين تحليل الأنساق المتلاحمة، المولِّدة لأزمات المجتمع والإقتصاد والايديولوجيا. ومعناه أن مفهوم الأزمة تخلّص في الأبحاث المعاصرة من الشحنة الميتافيزيقية، التي كانت تربطه بالحدوس والأحكام النظرية، ذات الطابع الشمولي، وأصبحت دلالته تقترن أكثر فأكثر بالمعطيات الأمبريقية التي تسعف برصد المتغيرات، ومقاربة التحوّلات في جريانها الفعلي، داخل سيرورة المجتمع والتاريخ والفكر.

ولا بد من الاشارة هنا، إلى أن المحتوى الجديد لمفهوم الأزمة ودلالاتها، يرتبط بتصوّرٍ للمجتمع، قائم على انفتاحه وقابليته للتغير والتطور. كما يرتبط بتصور نقدي للمعرفة، والتصوران معاً يعتمدان الأوليات الفلسفية الناظمة للحداثة.

هذا فيما يتعلّق بالخلفية العامة، التي نفهم في إطارها دلالات مفهوم الأزمة، كما اَستُعملت في سياق تطور الفكر الغربي المعاصر. أما في مجال الفكر العربي المعاصر، فنحن نعتقد بصعوبة ضبط عناصر نظرية عامة للاستعمالات المتعددة لهذا المفهوم، خاصة وأنه يَرِدُ بصورة لا نستطيع حصرها، في مجالات بحثية متعددة[1].

وقد لا نجازف إذا قلنا بندرة إن لم يكن بانعدام أي بحث ابستمولوجي يتقصّى دلالة المفهوم في الفكر العربي المعاصر[2]. وبقدر ما يزداد استعمال

---

(١) راجع على سبيل المثال الفقرة الأخيرة في بحث أحمد صدقي الدجاني، «الفكر القومي العربي والفكر العالمي»، في مجلة شؤون عربية، ع ٨١، آذار / مارس ١٩٩٥، ص ٥٣.

(٢) توجد في الفكر الغربي محاولات متعددة لرصد وتتبع دلالات مفهوم الأزمة. يراجع على سبيل المثال عدد مجلة *Communications*، رقم ٢٥ الصادر سنة ١٩٧٦، وهو خاص بمفهوم «الأزمة».

المفهوم لمقاربة موضوعات وقضايا مختلفة، تنعدم محاولات المراجعة الرامية إلى بناء محتواه، في ضوء نتائج الأبحاث التي آستُعمل أثناء معالجتها.

ومن الجهود الجادة التي تستحق الذكر في هذا المجال، جهد الأستاذ عبد الله العروي في تشخيص أزمة الفكر العربي. فقد وضع مصنفاً هاماً بعنوان **أزمة المثقفين العرب**[1]، قارب فيه إشكالية النهضة العربية، من خلال التفكير في أزمة الفكر العربي المعاصر، المتمثّلة في عدم قدرة هذا الفكر على الفصل في مسألة الكونية، أي مسألة رفع التوتر القائم بين اختيار التقليد واختيار الحداثة. وقد صاغ هذا الإشكال الأزمي ـ إذا صح التعبير ـ أثناء دفاعه عن الحداثة ضد التقليد، والكونية ضد التهميش، والوضعية ضد النزعات الروحية.

إن ما يميز مساهمة العروي في هذا المجال، هو منحاها التاريخاني[2]، المنحى الذي دفع العروي إلى انجاز سِفْرِه الهام **العرب والفكر التاريخي**[3]، مبرزاً أهمية الوعي التاريخي في نقد المرجعية السلفية، في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

أزمة الخطاب السياسي القومي

١ ـ بناء على المعطيات النظرية السابقة، سنعالج أزمة الخطاب السياسي القومي باعتبارها مسألة موضوعية، أي مسألة ترتبط بسياق معيّن في التاريخ وفي الفكر، تاريخ العرب المعاصر، وتاريخ الصراع الإيديولوجي،

(١) *Le crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.

(٢) راجع بحثنا، «درس العروي، حول المشروع الايديولوجي التاريخاني»، ضمن كتابنا **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ص ١٢٥ ـ ١٥١.

(٣) راجع على وجه الخصوص الفصول ٢ و٦ و٧ من كتاب **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٣.

الذي ما فتىء يتطور في مجال النظر العربي، معبراً عن الإرادات المحكومة بصراع المصالح والمنافع والاستراتيجيات في التاريخ.

ولا بد من التوضيح هنا، بأن التفكير في أزمة الخطاب، يخالف التفكير في أزمة الوقائع والظواهر المجتمعية والاقتصادية والسياسية والنفسية. ومن، هنا فإن تفكيرنا في مظاهر أزمة الفكر العربي، والفكر القومي بالذات، سيتيح لنا تشخيص طبيعة البنية النظرية لهذا الخطاب، في محتواها الفلسفي، وفي آليات ومناهج بنائها للإشكاليات والأطروحات والمفاهيم. إضافة إلى المظاهر الأزمية المرتبطة بمسألة العلاقة بين الخطاب والواقع، وذلك بحكم اعتماد الخطاب السياسي القومي على الوسائط المجتمعية، التي تمكّنه من التحول من حاجة نظرية إلى ظاهرة تاريخية، أي تحوّله من خطاب إلى فعل صانع للتاريخ، وموجّه إلى الأحداث والمصائر.

لكن قبل استعراض نماذج وأمثلة من عوائق الخطاب السياسي القومي، نريد الإشارة إلى أن بحثنا في العوائق النظرية كمظهر من مظاهر أزمة هذا الخطاب، ينطلق من أمرين اثنين:

أولهما، أننا لا نتوخى انجاز مسح عام لمختلف معطيات الخطاب القومي، بقدر ما نبتغي انجاز حوار يتميّز براهنيته ويفكر في بعض الإشكالات التي تولدت في بداية العقد الأخير من القرن العشرين، وذلك في سياق المتغيرات التي لحقت بالنظام الاقليمي العربي بعد حرب الخليج الثانية، مع إشارات عامة وسريعة، تتعلّق بالعوائق البنيوية والعامة المصاحبة لتطوّر الفكر القومي، منذ انطلاق مسلسل تشكله وتبلوره في تاريخنا المعاصر[1].

وثانيهما، أننا نفكر في العوائق، انطلاقاً من هاجس مركزي، يتمثّل في

(١) للاطلاع على دراسات وافية في هذا الباب، تراجع على وجه الخصوص، أبحاث ندوة الوحدة العربية، **تجاربها وتوقعاتها**، الصادرة في بيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ضرورة الاستفادة من المتغيرات القومية والعالمية، التي أفرزتها ملابسات تطور الصراع القومي والإقليمي والعالمي، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتفكك المعسكر الاشتراكي، والتداعيات التي فجّرتها حرب الخليج في العلاقات العربية ـ العربية، وفي نظام إدارة الصراعات الإقليمية من طرف المؤسسات الدولية، والإدارة الأمريكية والغربية... ففي هذه الزلازل التي حصلت بحكم حسابات سياسية واقتصادية، واعية وغير واعية، وفي النتائج التي ما فتئت تحصل من جرّائها، ما يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في كثير من القواعد والمسلّمات، بهدف مراجعتها، وإعادة تنظيم عناصرها[١]. ولا أعتقد أن بإمكاننا أن نتقدم في فهم إشكالية فكرنا، ومشاكل مجتمعنا، واختياراتنا الاقتصادية والسياسية، دون فهم هذا الاطار العام، المؤطِّر لوجودنا، والملابسات التي تحيط به ويتبادل معها التأثير.

٢ ـ يجمع المشتغلون في حقل الفكر القومي وتاريخه، أن أبرز العلامات الدالة في مجال بناء هذا الفكر منذ ارهاصاته الأولى في نهاية القرن الماضي، تتمثل في العناصر المختزلة الآتية[٢]:

ـ مساهمة المفكرين النهضويين أمثال اليازجي، الكواكبي، ونجيب عازوري، وقد تضمنت الملامح العامة للفكرة القومية. وازدادت عمقاً وثراء في مصنفات مفكّري النصف الأول من القرن العشرين، وأبرزهم ساطع الحصري الذي لعب دوراً هاماً في تسليط الأضواء الكاشفة على المشروع القومي، ومحمد عزة دروزة وعبد الله العلايلي. وتلاحقت بعد ذلك مساهمات قسطنطين زريق، وعصمت سيف الدولة، ثم إلياس مرقص، وياسين الحافظ، ونديم البيطار، والعروي، على سبيل المثال لا الحصر.

---

(١) راجع بحثنا «المشروع الوحدوي العربي أمام عوائقه الجديدة»، مجلة الوحدة، ع ١، ١٠٥ / ١٩٩٤، ص ٦٨.

(٢) راجع «محاولة تخطيطية عامة لأهم مفاصل ومحاور ورواد الفكر القومي» لناجي علوش في مجلة الفكر العربي، ع ٥٧ / ١٩٨٩.

ـ أدبيات البعث، وقد ساهم في صياغة توجهاتها العامة، ميشيل عفلق، وتحولت بحكم التأطير الحزبي الذي لحقها إلى خطابات تدور في حلقة مفرغة، وتعاني من أعراض الخطاب الطقوسي المتخشب، هذا دون أن ننسى الدور الذي لعبته الممارسة السياسية في الدول التي تتبنى هذه الأدبيات في تعزيز المنحى القطري، رغم رفعها لشعارات التوحد القومي.

ـ الأدبيات الناصرية، وهي صياغة ثانية للمشروع القومي، تعاني من كثير من القصور النظري، رغم الأدوار التاريخية الهامة التي لعبتها زمن حكم جمال عبد الناصر.

ـ أدبيات القوميين العرب، وقد ساهمت في تطوير الخطاب القومي، لكنها ظلت تراوح مكانها، فلحقتها أعراض الخطابات الحزبية الأخرى، وذلك رغم الجهود التي بُذلت في إطارها، من أجل تطوير الفلسفة القومية بربطها ببعض أوليات الفلسفة الماركسية، لتحويلها إلى أداة تاريخية فعالة، رغم ان بعض معتنقيها التزموا شعارات انفصالية في بعض المعارك الوحدوية.

ـ أدبيات فصائل حركة التحرر العربي القومية المفتوحة، وقد ظلت تكافح قطرياً لصياغة خطاب اصلاحي، لم يتمكن من مغالبة نَفَسِهِ التكراري، وعوائقه الذاتية، ولم يستطع ابداع الوسائل التي تمكّنه من نقل طموحه إلى مستوى الفعل[1].

ـ مراكز البحث القومية وقد انطلقت تعمل بدون تحقيق الحدود الدنيا من التنسيق والتعاون والتكامل فيما بينها، فلحقتها أعراض الصراعات السياسية القائمة بين التيارات القومية، وعجزت عن تخطي هذه الأعراض، رغم تصريحاتها المستمرة باستقلالية أنشطتها الفكرية.

مقابل كل ذلك، أنشأت الأنظمة العربية السائدة التجمعات الإقليمية

(١) راجع مساهمتنا: «حركة التحرر العربي، المفهوم والأهداف الممكنة»، ضمن كتابنا: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، ص ٦٩.

العربية، بكثير من الحسابات، التي ساهمت في محاصرة ما يمكّنها من تجاوز الأهداف المتضمنة في مواثيقها، من قبيل التعاون الاقليمي، والتنسيق الاقليمي، والتمهيد لميلاد الوحدة العربية عن طريق ترسيخ أصول وقواعد التعاون الاقليمي العربي. وقد لاحظنا منذ انطلاق هذه التجمعات[١]، أنها لم تُحَصِّن نفسها من مخاطر التناقضات القطرية والقومية والخارجية.

أما الجامعة العربية، والمؤسسات القومية التي تدور في فلكها، فقد ولدت عاجزة، وظلت عاجزة[٢]، وكثير منها لم ينجز أي اتفاق من الاتفاقات التي أبرمت في إطارها. فقد ظلّت العلاقات العربية ـ العربية في مستواها الرسمي بدون أفق قومي فعلي. وظل الحكام العرب من المحيط إلى الخليج، سواء في الأنظمة التي تعتمد السَّنَد القومي في تدعيم شرعيتها ومشروعيتها، أو الأنظمة التي تدافع عن شرعيتها القطرية كمنطق للتعامل القومي، ظل كل هؤلاء ينظرون إلى المشروع الوحدوي العربي بكثير من الريبة، وفي هذه النقطة بالذات، كانت مواقفهم مطابقة للمواقف الغربية المعادية للمواقف القومية.

لكن حرب الخليج التي انطلقت بغزو العراق للكويت، وضعت المشروع القومي العربي أمام امتحان كبير. خاصة وأن الأدبيات القومية الجديدة كانت قد بدأت تنجز ما أطلقنا عليه الخطاب الوحدوي الجديد[٣]. فقد أدى هذا الحادث إلى إحداث شرخ عميق في اللحظة العربية التي حصل

---

(١) حول موضوع التجمعات الاقليمية العربية، يراجع بحث الدكتور هيثم الكيلاني، «تقييم التجارب الوحدوية»، الصادر ضمن كتاب صراع الوحدة والتجزئة في الوطن العربي، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢، ص ص ٩٣ ـ ١٢٢.

(٢) لطفي الخولي، «الجامعة: أزمتها مع نفسها ودولها ومحيطها»، جريدة الحياة، ١٣ تشرين الأول / أكتوبر، ١٩٩٢.

(٣) كمال عبد اللطيف، «في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد»، ضمن كتاب: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، م. س، ص ص ٩٠ ـ ١٠٤.

فيها، وقد جسَّد مكر التاريخ، أكثر مما جسد أي مشروع آخر، رغم كل ما قيل عن العدوان العراقي على الكويت، والعدوان الأمريكي الغربي على العراق[1].

لم تكن العملية محسوبة بالدقة الكافية، فساهمت في تكسير الطموح العربي، وتولدت عنها نتائج في قلب العراق، وفي الخليج العربي، وفي كل الأقطار العربية، وبدون أي استثناء، مما لا تزال آثاره شاهدة على درجة عنف الحدث وتوابعه. فكثير من الأحداث التي تواصلت في المحيط العربي بعد ذلك، تعدّ نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للحدث، الأزمة والحرب. ونذكر على سبيل المثال ما آل إليه الصراع العربي ـ الإسرائيلي، بعد توقيع اتفاق غزة ـ أريحا، ثم توقيع معاهدة الصلح الإسرائيلية ـ الأردنية.

كسرت حرب الخليج إيقاع الزمن العربي البطيء، لكنها عادت به إلى الوراء، واستطاع الحدث أن يبرز كثيراً من الممارسات العربية المعادية للمشروع الوحدوي. وقد يكون من هذه الزاوية بالذات، قد ساهم في التعجيل بفضح كثير من المواقف التي ظلت مضمرة زمناً طويلاً[2].

لم تعد منظومة المعتقد القومي في صورتها الراهنة، وفي الحدود التي تجلّت بها في حرب الخليج، قادرة على فهم معطيات الواقع العربي، وملابسات الصراع الدولي. فقد جسَّمت الحرب وشعاراتها مفارقات لا حصر لها، ومارس رموزها والمتحمسون لها أقصى درجات الفعل المعاند، متخطين كثيراً من مقدمات النظر التاريخي العقلاني في رؤية ومعالجة الشأن القومي والقضايا العربية ـ العربية. وإذا كان التجريب في مجال التاريخ لا يعدّ تجريباً،

(١) راجع ندوتي المجلس القومي للثقافة العربية عن أزمة وحرب الخليج، وقد نشرتا معاً في مجلد واحد تحت عنوان: **أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها**، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١.

(٢) راجع مساهمتنا: «تمزقات الهوية العربية وشقاء الوعي القومي»، ضمن الكتاب السابق الذكر، ص ٢٠٢.

إلا بعد عدم تحققه، فإن نتائج التجريب التي تولدت عن مغامرة غزو العراق للكويت، قد ساهمت في تعميق ملامح الأزمة في الفكر والممارسة السياسية العربية. وهو الأمر الذي يدعونا وبصورة قوية، إلى إعادة بناء المنظومة القومية بالصورة المطابقة لحاجاتنا التاريخية الراهنة، خارج إطار النماذج التاريخية القومية، التي عفا عنها الزمن.

أزمة الخطاب القومي، وأزمة الواقع العربي

ترتب عن غزو العراق للكويت، كما أشرنا آنفاً، أزمة داخل مختلف الأقطار العربية، وأزمة عالمية ساهمت في كشف كثير من مظاهر الصراع الاقليمي والعالمي، المرتبطة بالمجال العربي والمشروع القومي العربي. وما يهمّنا من هذه المظاهر، هو الوسائل المتعلقة بموضوع القومية العربية والمشروع الوحدوي العربي. فقد عادت أطروحة «نهاية القومية العربية» إلى الظهور، وذلك في إطار المحاولات الرامية إلى بناء علاقات إقليمية جديدة، تستبعد المشروع الوحدوي العربي لحساب قوميات مجاورة، إيران، إسرائيل، تركيا، وذلك بحكم الانكسار الذي لحق بالنظام الاقليمي العربي، من جراء تداعيات الغزو المذكور، والحرب التي نتجت عنه.

إن تحليلات برنارد لويس[1]، وتنظيرات لطفي الخولي[2]، وحازم صاغية[3]، وغيرهم، رغم عنف خطابها، وعنف النقد الذي توجهه إلى

(١) انظر صفحات من التقرير الذي أعده برنار لويس عن الوضع العربي الراهن، وقد نشر مترجماً إلى اللغة العربية في مجلة الشروق الأسبوعية، العدد ٣١ / ١٩٩٢.

(٢) راجع النماذج الآتية من مقالات لطفي الخولي في جريدة الحياة:
- «وطن عربي؟ أم أوطان في عالم عربي؟»، الحياة، ٢٤ نيسان / أبريل، ١٩٩٢.
- «عرب؟ نعم ولكن شرق أوسطيين أيضاً»، الحياة، ٢٠ أيار / ماي، ١٩٩٢.
- «استراتيجية الدوائر المتقاطعة»، الحياة، ١٩ حزيران / يونيو، ١٩٩٢.

(٣) راجع لحازم صاغية المقالين الآتيين:
- «عروبة الجدد قديمة، قبل الحدود وهاجسها حين كان الناس في الطبيعة»، =

مقدمات وأطروحات الخطاب القومي، تعدّ في نظرنا مناسبة للتقدم في إنجاز قراءة سلبية ـ بالمعنى الفلسفي لكلمة السلب ـ للخطاب القومي. فالفكر لا يتقدم فقط بالقراءات الإيجابية، بل إنه يتقدم ويتطور أيضاً بالقراءات السلبية النافية، التي تستخدم آليات النقد الجذري، حيث تتاح الفرصة للمعتقدين بأهمية الحدس القومي والاختيار السياسي الوحدوي، لادراك مفارقات خطابهم، ورصد عوائق تطوره، فيتمكنون من إعادة بناء مفاصل هذا الخطاب، وإعادة صياغة أسئلته وأطروحاته.

إن الخطاب القومي، كما نفهمه، ليس حقيقة جاهزة مغلقة ومكتفية بذاتها، ولا يمكن أن تتحول نصوصه إلى جواهر مطلقة. يضاف إلى ذلك، أن هذا الخطاب يعدّ واحداً من جملة خطابات سياسية وايديولوجية قائمة في الفضاء السياسي العربي، ومن حق الجميع التفكير فيه، وفي أبعاده، في ضوء أسئلة الواقع، ومقتضيات وقواعد النظر. ولا يمكن لهذا الخطاب، ولتيار الوحدة العربية «أن يستعيد قوته وتأثيره إلا من خلال صيغ جديدة، ومن خلال نقد تجارب الماضي، ومن خلال العمل العقلاني الدؤوب والمستمر، دون أوهام أو انفعال، ودون حرق للمراحل أو القفز فوقها»[1].

ومن هذه الزاوية فقط، نثمن كثيراً الجهود النقدية التي ما فتئت تبذل في تشريح وتشخيص ونقد وتفكيك الخطاب القومي، وهي الجهود التي تتجه إلى رصد حدوده وسقف هذه الحدود، لكي لا تتكرر أخطاء الماضي، حيث يضع بعض أوصياء الفكر القومي من الدوغمائيين حواجز أمام ما ينبغي قوله، وما لا ينبغي التفكير فيه أبداً.

= الحياة، ١٤ تشرين الأول / أكتوبر، ١٩٩٢.

ـ «الحض على الوحدة والذهاب إلى... الموت»، الحياة، ٢١ تشرين الأول / أكتوبر، ١٩٩٢،

(١) عبد الرحمن منيف، في: دراسات في الحركة التقدمية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١.

إن الأفكار المطابقة لأحلام الأمم وآمالها في غد أفضل، لا تموت في التاريخ. قد تتراجع، تفشل، تخطىء في التقدير، لكنها تظل قادرة على حفز العقل، من أجل بلورة الخطط القادرة على تحويلها إلى واقع تاريخي. ومن قبيل هذه الأفكار الفكرة القومية. أقول الفكرة القومية، ذلك أن الفشل الذي مُنِيَ به نموذج من نماذج المشروع القومي في حرب الخليج، أعاد هذا المشروع إلى درجة الصفر، الحدس الأول، الفكرة البسيطة المتمثلة في إمكانية إنجاز التوحد القومي العربي. فهل يوفّق الفكر العربي من جديد، في بناء الخطاب القومي في ضوء التحدّيات الجديدة والمستجدة في الواقع العربي، وفي دائرة الصراع الاقليمي العربي؟

هذا السؤال لا يمكن تشخيصه في حاكم بعينه، أو نمط معين من الخطاب، أو حقبة زمنية محددة؛ إنه سؤال يستقي مصداقيته من مشروعية أو عدم مشروعية الفكرة القومية في التاريخ العربي المعاصر. فهل يستطيع المشروع القومي مواجهة تحديات التداعيات التي حصلت من جراء غزو العراق للكويت، وما تبعها من تدويل للأزمة؟

هل يستطيع المشروع القومي مواجهة التحديات التي أفرزتها معاهدة التسوية المنجزة بين الفلسطينيين والإسرائيليين، والمتمثلة في مشروع السوق «الشرق أوسطية» كبديل للسوق العربية المشتركة؟[1].

إن الإطار العام الذي سمح لنا بصياغة هذه الأسئلة، هو الإطار الذي تبلورت في سياقه المعركة الإيديولوجية القائمة بين المنادين بموت القومية العربية، والمنادين بضرورة إعادة بعثها، كوسيلة من وسائل إعادة الروح للمشروع القومي. إن الذين يدافعون عن موت القومية، ينطلقون من مبدأ العولمة الاقتصادية التي تكتسح العالم، وتعيد ترتيب علاقاته اليوم. أما الذين

---

(١) راجع بحث محمود عبد الفضيل ضمن ندوة: التحديات الشرق الأوسطية الجديدة والوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٢٧ ـ ١٦٦.

يدافعون عن مطلب إعادة بناء المشروع القومي، فإنهم لا يرفضون التوجهات التي أصبحت تفرضها التحوّلات الاقتصادية العالمية، لكنهم يدافعون عن الانخراط فيها، من موقع القوة، أي الاستجابة لها بفاعلية، بدل مجرد الرضوخ والتبعية.

المظاهر العامة للأزمة

إذا سلّمنا، بناء على ما سبق، بجدوى المشروع القومي، كاختيار سياسي تاريخي يتوخى المساهمة في فهم وتغيير معطيات الواقع العربي، في أفق تجاوز التأخر التاريخي السائد، وبناء المشروع التاريخي العربي، كرافد يساهم في تعزيز وتدعيم أصول الحضارة المعاصرة، يلزمنا أن نقتنع تماماً بأن الحدود التي بلغها الخطاب القومي، في العقد الأخير من القرن العشرين، تتطلب إنجاز محاولة في إعادة بناء هذا المشروع، إعادة بناء خطابه، وذلك بصياغة أسئلته المركزية، وأطروحاته الرئيسية والمفاهيم القاعدية التي ينسج بواسطتها دعاويه وحججه، ليواجه التحديات القائمة، والتحديات التي تتناسل في محيط المجتمع العربي. . .

لا ينبغي أن يُفهم من الفقرة السابقة، أننا نستهين بالجهود النظرية التي بذلت إلى حدود هذه اللحظة، ولا بالمواقف والآراء والتحليلات التي أنجزت، سواء من طرف المفكّرين العرب المعاصرين، أو من طرف المؤسسات الثقافية والسياسية القومية[1]. إننا نقصد بالذات، أن الخطاب

---

(١) ساهم مركز دراسات الوحدة العربية في نشر كثير من الأعمال الجادة، في موضوع القومية العربية والوحدة العربية. وآخر منشوراته الهامة الأجزاء الثلاثة المعنونة بـ **قراءات في الفكر القومي**، وهي تضم منتخبات من الخطاب القومي، **والأعمال الفكرية العامة لقسطنطين زريق**، وقد صدرت في أربع مجلدات.

كما ساهم المجلس القومي للثقافة العربية في تطوير كثير من قضايا الفكر القومي في المحاور العديدة التي أنجزتها مجلة **الوحدة**، الناطقة بلسانه، وذلك منذ سنة ١٩٨٤.

القومي ليس مِلْكاً لمدرسة فكرية بعينها. ثم إنه في كل ما أنتج من أفكار وآراء، ومنذ بدايات تبلوره لم يقدم فلسفة متماسكة ومنسجمة. فقد بلورت جهود رواده كثيراً من الفكر النافع، وكثيراً من الآثار المفيدة والمحمودة، لكنه ظل في أمس الحاجة إلى محاولات في التنظير النسقي القادر على صياغة المنظور المتكامل والمتماسك. وفي غمرة الإشكالات التاريخية والسياسية التي فجّرتها حرب الخليج الثانية، أصبحت مسألة إعادة النظر في كثير من أصول ومفاهيم هذا الخطاب، مطروحة بكثير من الحدة. صحيح أن جهود بعض المفكّرين المعاصرين الأحياء تتكامل وتتداخل، وتعدّد، عند جمعها، مساهمة في التأصيل النظري الجامع، في موضوع تأسيس الفلسفة السياسية القومية، إلا أن الحاجة ماسّة لسد ثغرات الخطاب القومي، في مختلفة الأبعاد التي اعتنى بها، سواء في المجال السياسي، أو في المستوى الاجتماعي والاقتصادي، أو في مجال التجديد الثقافي، ورسم الملامح التاريخية للهوية الذاتية، داخل دائرة الصراع السياسي والحضاري العالمي.

ومن أجل المساهمة في هذا المشروع الكبير، مشروع إعادة بناء الدعوة القومية، نكتفي برصد مظهرين من مظاهر الأزمة العامة في الخطاب القومي، وبصورة اختزالية، عسى أن تتاح لنا استقبالاً فرصة مقاربة مظاهر أخرى. أما المظهران اللذان سنهتم بهما فهما:

مسألة **تَكَوُّن وتكوين الأمة**، وهي مسألة نظرية وتاريخية(١)، تتعلق بالأصول الفلسفية للقومية العربية. ومسألة **القومية والدين**، وذلك من خلال مناقشة مبدأ الحوار القومي ـ الديني، وما يمكن أن يترتب عنه في إطار إعادة بناء الخطاب السياسي القومي.

---

(١) راجع وجهة نظر في هذا الموضوع، من إنجاز الدكتور عبد العزيز الدوزي، التكوين التاريخي للأمة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

١ ـ تكوين الأمة: اسطورة العرق والدم والقبيلة

إن القومية كما نفهمها رابطة تاريخية مفتوحة، تحيل إلى أمة ما تفتأ تتكون. الأمة هنا لا علاقة لها بروابط العرق والدم والقبيلة، فهذه المعطيات قد تشكّل أمارات في التاريخ، لكنها لا تفصل كلية في موضوع أصل الأمة، وصيرورة تشكلها. فالعربي هو من يريد أن يكون عربياً، والعروبة فضاء ثقافي سياسي متعدد ومنفتح. الأمة تمايز، والوحدة تمايز واختلاف، «ولا يمكن أن يستولي مفهوم الأمة العربية مثلاً على شعوب مصر وتونس والجزائر والمغرب... ما لم يكف عن كونه فكرة عربية شامية، عراقية، صحراوية(...) وما لم يأخذ التمايزات بعين الاعتبار، التمايزات التي بدونها يفقر مفهوم الأمة»[١].

إن الأمة مصالح عينية محددة، وهي كيان اصطناعي تدعمه معطيات التاريخ متى توفرت، ولا تقلّل من إمكانية تحققه عندما تغيب. إن تَكوُّن الأمة يتعلق في النهاية بجملة من العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية، في صورها الإرادية العقلانية الواعية. «الأمة إذن تكوين نسبي، يصنعه القوميون إن شاءوا وإن قدروا، ووظيفتهم هي بالذات في صنعه، أي في جعله واقعاً، وليست وظيفتهم، كما تصوَّر معظمهم، في استحضار حقيقة تاريخية اسمها الأمة العربية»[٢].

يتجه سياق التحليل هنا نحو ابراز أهمية التناول العقلاني النسبي لإشكالات المشروع القومي. فعندما نستبعد ميتافيزيقا الأصل العرقي، وشجرة النسب، يصبح تشكل الأمة مسألة تاريخية، أي مسألة تَكَوُّنِ ما يفتأ يتكوّن داخل دائرة الزمان.

(١) النص لإلياس مرقص، وهو منقول من دراسة منشورة بجريدة أنوال المغربية، يومي ١٩ و٢٢ آذار / مارس، ١٩٩١، تتناول بالبحث فكر إلياس مرقص.

(٢) غسان سلامة، «قراءة في فكر وآدمية قسطنطين زريق»، جريدة الحياة، ٢٤ كانون الأول / ديسمبر، ١٩٩٤.

يتيح هذا التناول مراجعة ونقد مفاهيم أخرى ارتبطت بهذا التصور المغلق والمطلق، ومنها المفاهيم التي تحيل إلى الزوج المفهومي دولة قطرية / دولة الوحدة، ثم مفاهيم الاقليم القاعدة، والقائد الملهم، الزعيم الفذ[١]. . وهي مفاهيم تكشف عن تصورات محددة للعمل السياسي، تصورات مهووسة بآليات التوحيد القسرية، نماذجها التاريخية الشعورية واللاشعورية تنتمي إلى القرن التاسع عشر. إنها مفاهيم منسجمة مع الخطاب القومي، الذي يعرف اليوم ـ كما أوضحنا سابقاً ـ أزمة عميقة. ومن هنا ضرورة تشريح ونقد هذه المفاهيم، من أجل إبراز حدودها النظرية، ومحدوديتها التاريخية، ومحاولة إعادة بناء المشروع القومي، في ضوء المفاهيم التي تطالب بعقد اجتماعي قطري، يحوّل العربي أولاً إلى مواطن، ثم عقد اجتماعي قومي يحقق المواطنة العربية، ويرعى مؤسسات المجتمع المدني العربي[٢]، وهي تقيم جسوراً من العمل المشترك، خدمة لأهداف تتم صياغتها بصورة جماعية، ضمن مؤسسات، وفي سياق مواثيق وعهود تصون كرامة الإنسان العربي، وَتُسَلِّم برشده وقدرته على الإبداع. فلم يعد بإمكاننا أن نقبل رسم خطط المشروع القومي خارج أبجدية دروس الديمقراطية، كما بلورتها وتبلورها تجارب التاريخ.

٢ ـ القومية والدين: الأسئلة الغائبة في موضوع الحوار القومي ـ الديني

أبدت الحركات القومية، في الآونة الأخيرة، محاولات متعددة في معالجة الأزمة التي أصابت المشروع القومي. ومن بين هذه المحاولات، التوجّه السياسي الرامي إلى إيجاد صلات من الوصل مع الحركات

---

(١) راجع نقداً هاماً لهذه المفاهيم، في كتاب محمد عابد الجابري، وجهة نظر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٤٠.

(٢) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

الإسلامية[١]، وذلك انطلاقاً من التسليم بالأدوار المرتقبة للمد الإسلامي، الذي أفرزته المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. ورغم الطابع البراغماتي والتكتيكي المكشوف لمثل هذه الدعوة، فقد تشكّلت اللجان وعقدت المؤتمرات[٢]، لمثل هذه الغاية. بل تأسست مؤتمرات خاصة تعنى بمهمة الإعداد لتشكيل كتلة سياسية من القوميين والإسلاميين، لمواجهة التردي العام في مختلف جوانب وأبعاد الواقع العربي، وفي مختلف الأقطار العربية.

ما يثير في هذه المسألة، هو انطلاقها تحت ضغط هواجس سياسية، ودون حساب فكري يُراعي منطلقات وأوليات الفكر والتفكير، في المنظور القومي والمنظور الإسلامي. يتعلق الأمر في نظرنا باستمرار خلط الأفكار دون مراعاة قواعد بناء النظر، في الفكر وفي السياسة وفي الفلسفة السياسية[٣]. فهل يعقل بعد معارك الحداثة المتواصلة في العالم العربي، منذ نهاية القرن الماضي، أن نعود إلى عتبة النظام المعرفي الديني، فنبني عليها قواعد السياسة وأصول الفلسفة السياسية المدنية؟

لم تثمر جهود ساطع الحصري وقسطنطين زريق ما يطوّر رؤيتهما لعلاقة الديني بالقومي، مثلما أن جهود فرح أنطون وعلي عبد الرازق لم تساهم في بلورة ما يطوّر المنظور العربي للعلمانية[٤]. كما أن تجارب الممارسة الديمقراطية الهجينة، في كثير من الساحات العربية، لم تُوَلِّد ما يحمي مشروع الاعتراف بالاختلاف واحترام التعدد، والقطع مع نظرة معينة إلى المعرفة،

(١) راجع ندوة الحوار القومي ـ الديني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

(٢) راجع «ملف المؤتمر القومي الإسلامي»، مجلة المستقبل العربي، ع ١٨٩ / ١٩٨٤، ص ص ٤ ـ ٥١.

(٣) راجع محاولتنا، «الشورى والديمقراطية من المماثلة إلى التأصيل»، ضمن كتابنا مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، م. س.

(٤) راجع دراستنا «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والآفاق» في كتاب التأويل والمفارقة، م. س.

معادية للتاريخ[1]، بحكم مرجعيتها اللاهوتية.

في أعمال ندوات الحوار القومي ـ الإسلامي، يتم تغليب آليات العمل السياسي على آليات ترتيب قواعد النظر، والاجتهاد الحر، والمغامر في التاريخ[2]. وبدل التفكير في السياسة كمجال نظري تاريخي، يتم استدعاء الشواهد النصية المنظور إليها كلغة متعالية، من أجل صياغة هذا المجال. فنعود لنتخلى من جديد عن تجارب التاريخ، وقواعد العقلانية، ونحصر الاجتهاد والجهد في تأويل النصوص بدل إبداع النصوص المناسبة لمقتضيات الحال والمآل.

ركّزتُ على موضوع السياسة الغائب في موضوعات الحوار، أما ما يرتبط بها من قضايا الديمقراطية، وتطبيق الشريعة، فإنها في نظري تظل مجرد فروع ترتبط بأصول غاب التفكير فيها، وغيِّب أيضاً، بحثاً عن وفاق آني، مبني على حسابات تفرّط في النظر، لحساب تدارك المآل الخاسر... لكن هل يسمح التفريط في النظر بتدارك الخسران؟

إننا لا نعتقد بإمكانية الحوار القومي ـ الإسلامي، ما لم توضع كل الأسئلة موضع تفكير جماعي، عقلاني وتاريخي، وبدون مواربة. ففي السياسة لا ينبغي التلاعب بالدين، ولم يعد أحد ينكر أهمية الدين في حياة

---

(١) راجع «ورقة الإسلاميين» ضمن «ملف المؤتمر القومي الإسلامي»، مجلة المستقبل العربي، ع ١٨٩ / ١٩٩٤، ص ٣٣.

(٢) يعلّق أحد المشاركين في المؤتمر القومي الإسلامي على ورقة الإسلاميين فيقول: «إن الروح العامة واللهجة التي تسود الورقة الإسلامية تكاد تكون ذات طبيعة «استقطابية»، وليس فيها من مقومات الحوار شيء يذكر في الحقيقة. وهي في البدء والمنتهى تعتبر شرط «الحوار» هو الاتفاق على المرجعية الدينية ودولة الشريعة الإسلامية. والحق أن الأمر لا يقتصر على هذا المستوى بـ «ورقة»، بل بمنطق وعقلية تشمل الحركات الإسلامية جميعها تقريباً». نقلاً عن جريدة أنوال المغربية، عدد يوم ١٩٩٤/١٢/٢٩.

البشر، فقد اقتنع الجميع أن معارك الأنوار لم تغيِّب الحس الديني والحساسية الدينية من المجتمعات الغربية، ومعناه أن وظيفة الدين داخل النسيج المجتمعي لا يجادل فيها أحد. ان الأمر موضوع الجدل هو توظيف الدين في حقل السياسة، أي استدعاء الشواهد الدينية في رسم الخطط السياسية، هذا الاستدعاء الذي تترتب عنه نتائج تعيدنا إلى عتبة معرفية نظرية جرى تجاوزها، بحكم ثورات معرفية وسياسية ودينية لا مفر من التعلّم من دروسها، للتمكّن من الحديث بلغة ومنطق العصر[1].

.. تلك نماذج من الإشكالات التي تعكس مظاهر من أزمة الخطاب القومي، وهي مظاهر قابلة للتعقل والفهم والاستيعاب، ثم التجاوز، وذلك في سياق إعادة بناء المنظومة القومية، بمحاصرة أزماتها، وإعادة التفكير فيما لم تفكّر فيه. ويتضح من جملة التحليلات السابقة أن أغلب مظاهر الأزمة المرتبطة بالخطاب القومي تعدّ موضوعية، وهي حصيلة مواجهات ومعارك ومواقف متولدة في التاريخ. فلا يسقط الخطاب القومي بأزماته، ولا تنتهي القومية العربية ما دامت متطلبات الصراع التاريخي الراهنة في حاجة إليها...

---

(١) يدافع العروي عن مسألة التعلّم من دروس الحداثة الغربية في نص نشره سنة ١٩٦٧ في جريدة العلم المغربية، وأعاد نشره في الترجمة العربية لكتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة:

«قلت إن أوروبا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون، منطقاً في الفكر وفي السلوك، ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله، ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنهجه بدورها فتحيا، أو أن ترفضه فتفنى. هذا المنطق هو منطق العقل المجرد والمصلحة الاقتصادية وتكافؤ القوى، وهو منطق يسيّر اليوم العالم كله(...) وكل منطق آخر، يعتمد على الإيمان والفضيلة والحق المجرد، هو منطق إقليمي لا يستسيغه الغير. ولأننا نحن العرب ما زلنا نستسلم لهذا المنطق الإقليمي، فلا يستمع إلينا أحد، وحتى أصدقاؤنا حين يؤيدوننا فإنهم يفعلون ذلك لأسباب غير الأسباب التي ندعيها». الإيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠، ص ٢٩٣.

مثلما أن الخطاب الماركسي لا يمكن أن يختفي بسقوط مناصريه، أو تردد دعاته، ففي التراث الفلسفي الماركسي كثير من المعارف المنهجية القابلة للاستثمار، في أفق فهم التاريخ والمجتمع والاقتصاد والإيديولوجيا.

إن النخب الفاعلة في دائرة الصراع التاريخي، في المجال الفكري، تملك أكثر من غيرها القدرة على إعادة ترتيب المفاهيم وتجديد محتواها، في ضوء المستجدات والمتغيّرات، وفي إطار مراعاة الثوابت والأوليات، ورسم جدول الأولويات، لتتمكن من معايشة أزماتها، لا بالهروب إلى الوراء، أو الهرولة إلى الأمام، بل بالتدبير العقلاني، الملائم والمناسب لمقتضيات الحال. فتجدد خطابها وتبنيه في ضوء ما يجدّ من أسئلة، ويستجد من معطيات. وفي هذه الحالة بالذات، تستطيع مغالبة تراجعها، وتبني ما يمكّنها من بلوغ ما تروم من أهداف، وتبتغي من غايات، ضمن دورة الزمان، ودائرة التاريخ.

القسم الثاني

التراث:
استمرارية أم قطيعة؟

ـ ٨ ـ

سؤال التراث ومفارقة التاريخ

في الخطاب العربي المعاصر

«لا يستطيع أحد أن يَدَّعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية(. . .) لا بد له قبل كل شيء أن يعي ضرورة القطيعة، وأن يُقْدم عليها».

عبد الله العروي

ـ ١ ـ

شكَّل التراث الإسلامي المرجعية القاعدية في الخطاب العربي المعاصر. ومنذ تبلور المشروع الإصلاحي النهضوي، في القرن الماضي في مصر والشام أولاً، ثم في باقي الأقطار العربية بعد ذلك، ظل الهاجس التراثي يُحدد الملمح البارز في خطابات الإصلاح، سواء عن طريق استعادة عناصر من المرجعية التراثية، ومحاولة صياغتها في ضوء أسئلة النهضة (التيار الإصلاحي السلفي)، أو عن طريق رفض التراث، والنظر إليه كعائق من عوائق استيعاب الحداثة الوافدة، بفعل عمليات التلاقح الحضاري، المترتبة عن زمن الهيمنة الإستعمارية (التيارات التغريبية الليبرالية).

لم يحضر التراث، في أدبيات الإصلاح، في صورة المخزون الفكري

المتبلور في تاريخ الحضارة الإسلامية الوسيطية، بل إن حضوره اتخذ طابعاً رمزياً بالدرجة الأولى. وقد انبنت رمزيته على حاجة نفسية تاريخية؛ فقد شكَّل الملجأ الروحي لذات مهدَّدة في وجودها وكيانها، بفعل الآثار الحاصلة نتيجة للغزو الإستعماري.

كما شكل وسيلة للتواصل، مع تاريخ من التطور الذاتي المتواصل، رغم عوامل الإنقطاع والقطيعة، التي كانت تحصل في سياق هذا التاريخ، وبصورة موضوعية.

وقد سمحت المعطيات الآنفة الذكر، بتحويل التراث إلى نموذج تاريخي مغلق، مثال قابل للنَّسخ والإستعادة، وتمَّ تحويل الماضي إلى صورة تُجسِّد الطوبى المطلوب تحقيقها، لتجاوز الإنحطاط السائد.

وفي هذا المستوى من النَّظر بالذات، تحوَّل الخطاب السلفي، في سياق دفاعه عن الماضي وعن التراث، إلى خطاب لاتاريخي. فقد جَسَّد في لحظة منصرمة من الزمان، الصورة المناسبة للحاضر والمستقبل، دون أن يعير الاهتمام المناسب لمقتضيات الحاضر، ومتطلبات التجديد. ورغم جهود سلفيي عصر النهضة الأوائل، في إنجاز محاولات توفيقية بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، فقد ظل فعل الإنكفاء التاريخي، عائقاً فعلياً أمام تاريخ يُصْنَع في ظل متغيرات جديدة، تتجه إلى القطع مع بنيات تراثية في الثقافة والمجتمع، لم يعد بإمكانها التواصل بإيجابية وتاريخية، مع المستجدات التي بلورها زمن المدّ الامبريالي، بطريقته الكاسحة.

استعمل التراث إذن في الخطاب الإصلاحي السلفي، كوسيلة لتدعيم الاستمرارية التاريخية، الرافضة لرياح التغيير، التي فرضتها عمليات التغلغل الاستعماري، في المحيط الجغرافي العربي. ومنذ البداية تَمَّت أدلجته، بل تَمَّ تحويله إلى إطار أصيل لتاريخ أوَّل، تاريخ غير مسبوق، تاريخ لا يمكن أن يوجد تاريخ ناسخٌ له، فهو الأوّلُ والأخير، وهو النَّبْع والمصبّ.

وقف محمد عبده على مفارقة التاريخ العربي الحديث الذي عاصر، المفارقة المتمثلة في الواقع الذي يتغير، والنصوص والقوالب النظرية المغلقة والجامدة. فاجتهد في الدعوة إلى إنجاز محاولات في التوفيق بين النصوص والواقع. وفي الفتاوَى التي أصدر في موضوع بعض متغيّرات الواقع، في علاقتها بسقف النصوص التراثية، ما يظهر جهداً في مغامرة الإجتهاد الخلاّقة. إلا أن مشروعه التوفيقي أُجهض لاحقاً، حيث ظلت السلفية النهضوية (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، أكثر ايجابية في سعيها إلى فهم متطلبات الصيرورة التاريخية، وذلك عند مقارنتها مع بعض النزعات الإصلاحية التي أطلقت على الحضارة الغربية ومشروعها في الحداثة والتحديث، نَعْتَ «جاهلية القرن العشرين»، مُدافعةً بكثير من الإطلاقية والقطْعية والنَّصية، عن تراث يلحم تاريخاً منصرماً، ويصعب النظر إليه كإطار لحاضر ومستقبل في طور التشكل، في سياق وتيرة من الزمن، عرفت كثيراً من الثورات والتحوّلات، في المعرفة والتاريخ والاقتصاد والميتافيزيقا. . .

ـ ٢ ـ

لم تنته معركة الدفاع عن التراث وعن الاستمرارية التاريخية الحافظة له، ولذاتٍ ترفض المصالحة مع نفسها، ومع الزمن الذي يؤطر وجودها، فقد تواصلت هذه المعركة واتخذت صُوَراً جديدة.

نحن نشير هنا إلى الجهود المتوالية في مجال صياغة حقل التراث، وترتيب موضوعاته، وأسسه المعرفية. فقد بلورت مدارس الفكر العربي في مجال العناية بالتاريخ الحضاري والثقافي، اجتهادات لا حصر لها في التعامل مع التراث، والظواهر التراثية، وأيضاً في كيفيات هذا التعامل. ولم تستطع هذه الجهود بدورها، أن تتخلى عن هاجس توظيف نتائج قراءة التراث، في معارك الحاضر الإيديولوجية والسياسية والمعرفية.

ومن هنا فإننا لا نعثر في مجال الكتابة التاريخية، على مصنَّفات تحليلية

تُعْنَى بالظواهر الثقافية التراثية بصورة موضوعية، أو بصورة نظرية خالصة. بل إن أغلب المصنفات تعود في قراءتها إلى رموز وشواهد وآثار من التراث، انطلاقاً من أسئلة الحاضر، وهي أسئلة ليست بريئة أبداً، بل إنها تعكس جَدَل الصراع السياسي الفكري القائم في الوعي العربي، وفي التاريخ العربي.

إننا لا نعتبر هذه المسألة نقصاً أو قصوراً، بل إننا نعتقد أنها تعبّر بكثير من العمق عن تفاعلات أبعاد الزمن في الوعي العربي.

وقد بلورت مدارس الفكر العربي، في منتصف هذا القرن، واعتماداً على جهود الجامعات العربية الفتية إذ ذاك، محاولات تأريخية، سعت إلى تجاوز المنظور الاختزالي للتراث، نحو محاولات لبناء قارّته ومِعْمَارِه، بوسائل منهجية جديدة، وإنطلاقاً من تحديد مسافة بينها وبين موضوعاته ومحتواه. وهو الأمر الذي سمح بظهور أبحاث جديدة، في مجال قراءة التراث. نحن نشير هنا إلى جهود أحمد أمين، وهي الجهود التي قدمت خلاصات هامة، في مجال التحقيب والتصنيف والتبويب والترتيب، وتخلّصت إلى حد كبير، من هيمنة كتب الطبقات والفِرَق، ومصنفات المِلَلَ والنّحَل، وقد ظلت زمناً طويلاً المرجع الأوحد في مقاربة الظواهر التراثية.

إلا أن جهد أحمد أمين لم يتواصل في نظرنا بالصورة التي تحوّله إلى مدرسة ترْعَى تطوره، وتُطَوِّر نتائجه. وباستثناء محاولات فردية قليلة، تمت العودة إلى قارة التراث بآليات في التحليل الإيديولوجي، الرامي إلى خندقته في معارك الحاضر، بكثير من أساليب التحزّب السياسي، وقليل من الهمّ المعرفي.

وفي هذا السياق الأخير، أصدر حسين مروّة مصنّفه **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**(*)، للدفاع عن تاريخ مفترض لمنزع مادي في التراث الفلسفي الإسلامي، يمهد بصورة غير مباشرة للنزعة المادية كما بلورتها

(*) الصادر في بيروت عن دار الفارابي، في جزأين، ١٩٧٨.

الفلسفات الحديثة والمعاصرة. وفي هذه القراءة نعثر على كثير من الإسقاط، وكثير من النصية، أو ما يمكن تسميته «السلفية المعكوسة»، حيث تصبح بعض النصوص الماركسية المعزولة عن سياقها، مناسبةً لبناء تاريخ وفكر لم يُشَكِّل في أي لحظة عنصراً من عناصر استلهامها النظري أو التاريخي، بحكم مرجعيته النظرية وسقفه العقائدي.

في هذا السياق، يتمّ توظيف التراث للدفاع عن استمرارية متوهمة، لخدمة أهداف إيديولوجية معلنة. وهنا تمارس على معطيات التراث، عمليات تقطيع وتحنيط، أقل ما يمكن أن يقال عنها، إنها تفقر الفكر، وتقلّص من إمكانيات الابداع النظري والتاريخي.

ـ ٣ ـ

برزت في السنوات الأخيرة، وبالضبط في منتصف عقد الثمانينات، محاولات جديدة في التعامل مع التراث والظاهرة التراثية، وهي محاولات تتميز بوعيها المركَّب بأبعاد التراث؛ وأوليات المقاربات المنهجية الجديدة، التي تبلورت أدواتها في مدارس الفلسفة والعلوم الحديثة والمعاصرة.

وقد باشرت هذه المقاربات عمليات مراجعة جديدة للقارة التراثية، انطلاقاً من مشروع نقدي، يتوخى صياغة حدود معرفية وتاريخية وإيديولوجية لمحتوى التراث، في علاقته بالزمان، وفي علاقته أيضاً بمكوّناته البنيوية العميقة.

يُمثّل هذا التوجه كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري، وهما معاً يضعان مشروعهما ضمن مشروع طموح في النقد، ونقد العقل التراثي بالذات.

لا نريد تفصيل القول في منجزاتهما، بل إننا نكتفي هنا برصد مفعول توجّههما العام، المتمثّل في نقد العقل العربي، ونقد العقل الإسلامي، أي

نقد بنية النظر والخطاب، كما تأسّسا في تاريخ الإسلام، لكشف حدود ومحدودية الأثر المتولّد عنهما، في التاريخ العربي الإسلامي.

يمارس كل من الباحثين المذكورين، بطريقته الخاصة، عمليات تفكيك، وإعادة بناء لمنتوج النظر الإسلامي: الفقه والفلسفة والسياسة والتصوف والكلام. ويرسم انتاجهما معاً أفقاً متميزاً بمعاصرته المنهجية، ومراميه الهادفة إلى تجاوز قيود التراث الوسيطية.

تتميّز قراءة أركون بتقليصها لمساحة المحدّد السياسي أثناء النقد، لمصلحة تحقيب وتفكيك لا يعيران الاهتمام المناسب لمبدأ الاستمرارية والتواصل، ومكر التاريخ، وخاصة في لحظات اختلاط وتداخل الأزمنة. أما محمد عابد الجابري، فإنه يرفض التنكر لأسئلة الحاضر، وهو يريد قراءةً للتراث، قادرة على جعله موصولاً بالحاضر، بصورة محدّدة. فلا نهضة، في نظره، دون وصلٍ تاريخي، يربط الماضي بالحاضر.

إن التراث الذي يجسّد الماضي، ويقدر على تحقيق التواصل، كما تبرز ذلك نتائج أبحاثه، هو الأوجه والعلامات التي يكشف الماضي نفسه قُدرتَها على تخطي زمانها نحو زمن أرحب. فالخلدونية والرشدية والأثر الشاطبي، هي مجموع الآثار التي تظل في قراءة الجابري عنواناً لإمكانية في الوصل والتواصل، لا تضع الحداثة كنقيض للتراث، بل إنها عناصر ومعطيات تشكّل جذراً من جذور الحداثة.

بهذه الطريقة، يعتقد الجابري أن الوصل ممكن، حيث لا انفصال بدون اتصال، وإن اقتضى الإتصال جهداً في التأويل يقارب الحاضر بالماضي، ويدمج التراث في الحداثة، فلا يحصل النفور من الآخر، تحت ضغط دونية ذات طابع نفسي أو سياسي تاريخي.

يتحول مشروع النقد، في اجتهادات الجابري، إلى موقف محدّد من التراث، يندرج في سياق أسئلة التراث، التي ما فتئت تُطرح في الحاضر

العربي. وقد بلور في هذا الاطار، أطروحة تميزت بقدرتها على التجاوب والتوافق، مع اهتمامات ووجهـات نظر تـروم التأثير في دائرة الصراع الايديولوجي القائمة.

يقترب من هذا النوع من المقاربة، جهد آخر يبحث في التراث عن جاذبية الماضي، وعبق روح الأجداد، جذور التاريخ وهي تتآكل. يتعلق الأمر بالمحاولات السيميائية التي تعيد بناء المتخيل التراثي، والمنتوج التراثي عموماً، بتوسط أدوات مدارس النقد الجديد، المبلورة لوسائل تتيح إمكانية قراءات تخوض في طقوس نسج العبارات والمعاني كما حفظتها متون عصورنا الوسطى، خارج أسئلة التاريخ والزمان. نحن نطلق على هذا النوع من التعامل مع التراث، «قراءة المتعة»، حيث تقوم الكفاءة التخييلية المعاصرة بإعادة بناء المتخيل الوسيطي، في إطار من لعبة كشف المخبوء، وإزاحة الغطاء عنه، لتجليته وتعريته. وقد تكون هذه المقاربة التي تهتم بلذة النص، أكثر اقتناعاً بمبدأ القطيعة، وكونية الموروث الإنساني، خارج أقنوم الهوية، وذلك بحكم أن إشكالية الهوية وتوابعها لا تندرج ضمن أفقها في القراءة والابداع.

بجوار كل ما سبق من أنماط حضور التراث في الخطاب العربي المعاصر، تتبلور في العقدين الأخيرين مقاربة جديدة، في مواجهة الظاهرة التراثية؛ إنها مقاربة مدرسة الإسلام السياسي، أو ما يعرف بـ «الصحوة الإسلامية». وهي مدرسة تتوخى الدفاع عن الاستمرارية التاريخية، بأساليب في المقاربة تلتقي وتختلف مع جهود السابقين ممن ذكرنا، وممن لم نذكر، لطبيعة المحاولة التي نحن بصدد إنشائها. ففي هذه المدرسة، التي يمثّلها بالدرجة الأولى، كل من حسن الترابي وراشد الغنوشي، يشكل التراث خزاناً قاعدياً عميقاً للهوية، وهو في الوقت نفسه، وسيلة من وسائل تَمَلُّك متطلبات الحداثة والمعاصرة، وذلك رغم التناقضات العجيبة التي تنشأ في قلب كتاباتهما، وعلى هامش هذه الكتابات أيضاً، في نتائج مفعول قراءتهما للتراث، عند الأتباع والمريدين والمشايعين.

* * *

نختم هذه الملاحظات العامة عن استمرار هيمنة التراث على العقل والوجدان العربيين، برأي للأستاذ عبد الله العروي، عَبَّر عنه في مؤلفاته المتعددة، بصيغ مختلفة، وعاد لتوضيحه بدقة، في مقدمة كتابه الجديد مفهوم العقل(*). فقد اعتبر أن المحاولات التوفيقية الجديدة، تستعيد، بطريقتها الخاصة، إشكالية محمد عبده المتبلورة في الايديولوجيا العربية المعاصرة، قبل قرن من الزمان، وأنها لم تستطع التخلص من وعيه بالمفارقة الحاصلة بين تاريخ ومجتمع جديد، وموروث ثقافي تقليدي، مهيمن وسائد.

يقول عبد الله العروي: «يكثر اليوم استحضار التراث بالنشر، بالتحقيق، بالشرح. ويمثل هذا العمل القسم الأكبر من النشاط الثقافي الحالي. ثم يوجد بجانبه إنتاج ضئيل بالنسبة إليه، يعنى بالإبستمولوجيا وهو شأن المتخصّصين. الملاحظ هو أن هؤلاء المتخصّصين، عندما يتناولون موضوعاً تراثياً، يسايرون الاتجاه العام، ولا يحاولون أبداً معاكسته.

وفي هذه الحال كان من الطبيعي أن لا يتضح في الأذهان أن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة... إلخ، بل هي قبل كل شيء مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو - أعني الدارس - في مستوى ذلك التراث. لا بد له قبل كل شيء أن يَعِي ضرورة القطيعة، وأن يقْدِم عليها».

إن الموقف المتضمن في هذه الفقرة يحدّد موقفاً واضحاً من الظاهرة التراثية..

فهل نُوَفَّق، في ضوئه، في حَسْم إشكال علاقتنا بالتراث؟ هل نتمكن من تحقيق الوعي التاريخي بالمفارقات الناشئة عن علاقة الوعي بالتاريخ، والماضي بالحاضر في فكرنا المعاصر؟

(*) الصادر في بيروت عن المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـ ٩ ـ

حدود المرجعية المنفتحة وإشكالاتها

قراءة في كتاب «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»

للدكتور محمد عابد الجابري

يندرج كتاب **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**[١] للأستاذ محمد عابد الجابري، ضمن أفق فكري عام، يتعلّق، بالنسبة للمؤلف، بتوضيح وجهة نظره في القضايا الكبرى التي تضمنها مشروعه في «**نقد العقل العربي**»، وخاصة في جزئه الثالث الخاص بالعقل السياسي العربي.

يتناول الباحث، في هذا الكتاب الأخير، قضايا الدين والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وفي التاريخ العربي المعاصر، انطلاقاً من معالجة نظرية تستدعي التاريخ للتدليل والمحاججة، وتخوض في جدل الأفكار، في علاقتها بمختلف المستويات التي تؤطّر وجودها، وتساهم في تحويل دلالاتها ومعانيها.

من الصعب أن يفهم محتوى هذا النص بدقة، دون معرفة مشروع صاحبه ككل، وذلك رغم أن مادته مكتوبة بكثير من الوضوح، ورغم أن المؤلّف كتب لفصول كتابه مقدمة هامة، تجيب عن الأسئلة الكبرى، التي يمكن أن تتبادر إلى ذهن القارىء أثناء القراءة أو بعدها.

(١) الصادر في بيروت، عن مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

يتضمن الكتاب مقدمة عنوانها: «ضرورة المرجعية المنفتحة»، ثم قسمين كبيرين، القسم الأول عنوانه: مسألة الدين والدولة، وهو يعالج علاقة الدين بالدولة في المرجعية التراثية، وفي مرجعية خطاب النهضة العربية، والقسم الثاني يتعرض لمسألة تطبيق الشريعة، ويثير قضايا سجالية، تتعلق بموضوع التجديد والاجتهاد، ومواقف تيارات الإسلام السياسي من أسئلة التجديد الإسلامي المعاصر. وباستثناء مقدمة الكتاب، التي يقوم فيها الكاتب ببناء تصوره للمرجعية المناسبة لتجديد الفكر السياسي، في الفكر العربي المعاصر، فإن متن الكتاب سبق أن نُشر مسلسلاً في إحدى الدوريات العربية، قبل ما يزيد عن ست سنوات، وأعاد الكاتب نشره في كتابه وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي سنة ١٩٩٢.

وقد لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا أن الإشكالات المحللة في أقسام هذا الكتاب تعد قضايا الساعة في الخطاب السياسي العربي، وذلك رغم قدمها النسبي، حيث نشر بعضها منذ عقد من الزمان. إن محتواها يتمتع براهنية تكشف عن قدرة الكاتب على حدس المتغيرات الجارية، ومواكبتها بالتفكير الرامي إلى تحليل أبعادها، وفهم المرامي التي تتجه إلى إصابتها وبلوغها. ونظراً لأن محتوى الكتاب قد تم تداول متنه بأكثر من صورة، في الدورية التي نشر فيها متسلسلاً، ثم في الكتاب الجامع، وفي هذا الكتاب الأخير المخصَّص لمحاور بعينها، فإننا سنحاول في هذا التقديم، إثارة مجموعة من الأسئلة، التي تتيح لنا مراجعة بعض مواقف وأحكام المؤلِّف، خاصة وأنه يؤكد في مقدمة الكتاب، وفي سياق تحليل ومناقشة موضوعاته، أن نتائجه مفتوحة، وأنه يتوخى المساهمة في تعميق النظر، في الإشكالات الكبرى في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

مرجعية مفتوحة أم مرجعية توفيقية؟

في المقدمة التي يوضّح فيها الباحثُ والمفكّرُ، حدودَ ومفاصل

المرجعية الناظمة لمشروعه، في بناء المشروع السياسي العربي، يتحدث عن مرتكزين اثنين: عمل الصحابة، ومبادىء الحضارة المعاصرة. تزاوج هذه المرجعية بين دائرتين تاريخيتين متباعدتين: الذات في تاريخيتها المقرونة بثورة الإسلام الأول، والحضارة الغربية في صيرورتها المؤسِّسة لمشروع في الفكر والتاريخ، متجاوز لكثير من مقدمات المشروع الديني.

ولا يرى الكاتب أي حرج في الدفاع عن هذه المرجعية المزدوجة والمفتوحة، بل إنه لا يفتأ يعمل على توضيحها في أغلب مصنفاته.

في كتابه الأخير، يستعمل حجة جديدة، تتمثل في قراءته لتجربة الصحابة، وهي تبدع تاريخ الرعيل الأول من المسلمين، قادة ومجتهدين، حيث اعتبر أن روح التجربة تتسم بالنسبية والنظرة التاريخية، وهما المبدآن اللذان يؤسسان في جوانب منهما لأسس الحضارة المعاصرة.

ورغم مغامرة الإقدام على حكم من هذا القبيل، في سياق قراءة تأويلية مجتهدة، وموجّهة بأسئلة وهواجس الحاضر السياسية، فإن الكاتب يحاول بناء حكمه عن طريق الاستدلال بأعمال الصحابة والخلفاء الراشدين، وخاصةً عمر. إلا أن هذا الحكم يثير اعتراضات متعددة؛ انه يعيدنا، من جهة، إلى ما يعرف في الأدبيات السلفية النهضوية بالإسلام الأول، السابق على ظهور الخلاف، بتعبير محمد عبده، وهو الأمر الذي يترتب عنه منزع سلفي، يشخّص في لحظة من الماضي ـ كيفما كانت ـ مشروعاً لإصلاح الحاضر والمستقبل. وهو من جهة ثانية، لا يهتم بمقتضيات السياق التاريخي، ومبادىء الرؤية التاريخية. إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن هذا الموقف لا ينسجم تماماً مع المعطيات النقدية القوية التي يبلورها المؤلِّف، أثناء نقده للمشروع السلفي، ولخطاب الصحوة الإسلامية، والإسلام السياسي. فقد تضمنت المحاولات المتعلّقة بالموضوعات الآنف ذكرها، نقداً يتناقض تماماً مع الدعوة إلى مرجعية «عمل الصحابة»، حيث أوضح الباحث، بعبارة قوية وصريحة، أن «التجربة التاريخية للأمة العربية، تجربتها الراهنة مع الحضارة

المعاصرة، لا يكفي فيها استلهام نموذج «السلف الصالح» وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا، يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع في عقر دارنا»».

فكيف نوفق بين هذا وذاك؟

وعلى الشاكلة نفسها، نعثر في الكتاب على محاولات سجالية، ذات طابع توفيقي بارز. فالكاتب يتحدث عن خصوصية التجربة العربية، في مسألة علاقة الدولة بالدين، ويصل به الأمر في هذا الباب، إلى رفض العلمانية، رغم حدة نقده، في الوقت نفسه، لمبادىء الإسلام السياسي، كما تبلوره الحركات الإسلامية المعاصرة.

وعندما يجتهد أثناء إعادة بنائه لمبادىء التجربة الإسلامية، فإنه يتحدث عن الشورى والمسؤولية والدراية البشرية بشؤون التاريخ، وهي مبادىء يقرنها بمبادىء الحضارة الغربية المعاصرة، حيث تصبح الشورى ديمقراطية، والمسؤولية توزيعاً غير مستبد للسلطة، وهو الأمر الذي يتنافى مع معطيات التاريخ الفعلي في التجربة التاريخية الإسلامية، كما يتنافى مع اجتهاداته السابقة، في الموضوعات عينها، حيث حلّل بكثير من العمق النظري، الفوارق والاختلافات القائمة بين الممارسة الشورية والمشروع الديمقراطي، كما تأسس في سياق الحضارة الغربية.

إن الطابع السجالي الموجَّه بهواجس سياسية راهنة، يدفع الكاتب إلى بناء أحكام وأطروحات، بالاعتماد على كثير من الحدس السياسي الآني، لمجابهة أسئلة قائمة، ومعارك مرتقبة. ومن هنا تختلط في كتابته مواقف ومواقع، تشير إلى تداخل مستويات الكتابة، خدمةً لأهداف ومرام محددة. لكن إلى أي حد تساهم هذه الكتابة في بناء النظر المؤصِّل والمجتهد؟ وإلى أي حد تساهم في مواجهة المعارك القائمة، في الفضاء السياسي العربي الإسلامي؟

ان مفكّراً من قبيل الدكتور محمد عابد الجابري، وهو صاحب أطروحة لها شأنها في مجال نقد العقل العربي، يراوح مكانه، وهو يمارس عمليات تفكيك نقدية للخطابات الإسلامية، وخطابات الحداثة (نقده للعلمانية)، حيث يعمل على بناء موقع ثالث، لكنه موقع يثير كثيراً من الأسئلة.

فالكاتب يدعو إلى ضرورة الاستفادة من مقدمات الحداثة الغربية، وهو في الوقت نفسه لا يرى أي حرج في الجمع بين المقدمات المذكورة، وبعض مبادىء التجربة التاريخية للأمة العربية. وإذا كنا نستطيع القول بأن هذا الكتاب بالذات يتضمن كثيراً من النقد الجذري للإسلام السياسي، ومفهوم الصحوة الإسلامية، وذلك عند مقارنته بمقدمات ونتائج أبحاث وكتب أخرى للمؤلف، فإن نقده العنيف أيضاً للعلمانية، ودفاعه عن خصوصية التجربة التاريخية للأمة، في موضوع الإسلام، وعلاقة الدولة بالدين، يجعل خطابه غير متماسك نظرياً، رغم بعض فوائده العملية، في مستوى الصراع الفعلي القائم في الواقع بين تيارات الفكر العربي المعاصر.

- ١٠ -

فلسفة حقوق الإنسان
بين المعيارية الدينية والمرجعية السياسية
قراءة في منظور الجابري لحقوق الإنسان

صدر للأستاذ محمد عابد الجابري كتاب جديد بعنوان **الديمقراطية وحقوق الإنسان**[١]، تناول فيه بالبحث، مجموعة من القضايا النظرية، المرتبطة بموضوع الديمقراطية، والمرجعيات الفلسفية لحقوق الإنسان، في الفكر العربي.

ولا شك في أن هذا المؤلَّف الأخير، لصاحب ثلاثية «نقد العقل العربي»، يندرج ضمن أفق الاختيارات الفكرية، التي ما فتىء يبلورها، منذ منتصف السبعينات، أي منذ اصداره لكتابه الهام **نحن والتراث** (١٩٧٥)، حيث قدّم الملامح الأولى لمشروعه في نقد العقل العربي.

يتضمن هذا الكتاب قسمين كبيرين: قسم أول، يتعلق بالديمقراطية في المجال السياسي العربي، وقسم ثان، يتوخى التفكير في بعض الإشكاليات النظرية التي يطرحها موضوع حقوق الإنسان، في الفكر العربي المعاصر.

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية، ع (٢٦)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٤.

وسنهتم في هذه المحاولة بمراجعة ومناقشة أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، في القسم المتعلق بحقوق الإنسان.

ـ ١ ـ

يتضمن القسم المتعلق بحقوق الإنسان فصلين كبيرين، اهتم الباحث في الأول منهما بمسألة التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، واهتم في الثاني بما أطلق عليه «تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الإسلام».

في القسمين معاً جهد في إعادة بناء أهم الإشكالات الإيديولوجية والسياسية التي ترتبط بموضوع حقوق الإنسان، كمبادىء وقواعد مجردة، وكممارسات سياسية واقعية. وفيهما محاولة لإعادة تأسيس السياقات العامة، المواكبة لتشكّل فلسفة حقوق الإنسان، في تاريخ الفكر السياسي والفكر الحقوقي العربي، مع مقاربة ترصد ملامح الخلفيات الإسلامية، الناظمة لتصور إسلامي متكامل لهذه الحقوق.

وفي الكتاب أيضاً، سعي إلى بلورة أبرز المفاهيم القاعدية المحددة لخطاب حقوق الإنسان. يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بمفهوم الإنسان، فمفهوم الطبيعة الإنسانية، ثم مفهوم الحقوق، وما ترتب عن هذه المفاهيم الكبرى من مفاهيم تابعة، أهمها مفاهيم فلسفة التعاقد الاجتماعي، ومفاهيم فلسفة الأنوار، والمفاهيم التي تشكّلت في نسيج المعتقد السياسي الليبرالي، من قبيل الأمن، الملكية، التعاقد، الحرية، العلمانية، العقل، التسامح، النقد. . . ، إلى غير ذلك من المفاهيم التي يشكّل نسيجها المعقد والمترابط، مدونة حقوق الإنسان، بمواثيقها المتعددة، وأجيالها المتواصلة، منذ الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان سنة ١٧٧٦، إلى الاعلانات الجزئية التي ما فتئت تصدر عن الأمم المتحدة، أو تصدر عن المنظمات السياسية الدولية والاقليمية.

إن قيمة هذا الكتاب، في نظرنا، تعود إلى صدوره عن مفكّر وباحث،

أبدى تمرّساً طويلاً بالبحث النظري، المشفوع باختيارات سياسية، مرتبطة بمجالات الصراع الوطني والقومي والعالمي. وهو عندما يفكّر في الإشكالات التي يثيرها موضوع حقوق الإنسان، يساهم في صياغة ما يمكن اعتباره أرضية لبلورة مرجعية نظرية في هذا الموضوع. خاصةً أنه يخوض في الجوانب المتعلقة بفلسفة هذه الحقوق، ومن منظور نقدي يعتمد بعض أوليات المرجعية الإسلامية، في أفق الدفاع عن حق الاختلاف ومبدأ الخصوصية، خصوصية الثقافات والديانات، وخصوصية الحضارات، ثم خصوصية الصراعات السياسية التي تشتعل هنا وهناك، ضمن ملابسات تتخلى عن أبسط أوليات حقوق الإنسان، من أجل ضمان مصالح القوى المتجهة نحو الهيمنة على العالم.

يثير هذا النص إذن جملة من الإشكالات النظرية، ويشير في الوقت نفسه إلى مشاكل أخرى تطبيقية تتعلّق بمفارقات الحقوق في علاقتها بالتاريخ، أي في علاقتها بالواقع، في جدلية صراعاته المتواصلة.

إنه يثير إشكالات تتعلق بنظرة المؤلف إلى الإسلام، وإلى تاريخ تشكّل الفكر الإسلامي، وذلك عندما يؤكد أثناء التحليل رجوعه إلى الإسلام المعياري، لا إلى الإسلام التاريخي، أي اعتماده على القرآن الكريم والحديث الشريف، خارج جدلية الامتحان التاريخي الذي مورس على هذه النصوص، في مدارس الفقه وخطابات السياسة، ونصوص المعارف الإسلامية الأخرى، وهي النصوص والمعارف التي اعتنى المؤلِّف في أبحاثه السابقة بتشخيص آلياتها المعرفية، وأبعادها الإيديولوجية، وخاصة في عمله الكبير في «نقد العقل العربي». وفي موضوع العودة إلى القرآن والحديث بالذات، يثير الكتاب إشكال الاجتهاد، وحدود التأويل، وخاصة في المسائل التي تَفْصِلُ فيها النصوص بصورة قطعية، مثل مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، وما يرتبط بها من قضايا تتعلق بالزواج والإرث وغيرهما، ثم مسألة الردة... إلخ. ففي هذه المسائل يضع الباحث يده على إشكالات معقدة، ويحاول

تطويعها، في أفق تأويل يتميز بكثير من التساهل مع تقاليد النظام الفقهي الإسلامي، رغم استعماله لبعض آليات الإستدلال الفقهي ومفاهيمه أثناء التفكير في هذه الموضوعات، مثل مبدأ الكلّيات والجزئيات، ومبدأ المصالح المرسلة. . .

تلك نماذج من القضايا التي يثيرها هذا الكتاب، وهي مُقدَّمة في هذا السياق على سبيل المثال لا الحصر، الأمر الذي يبرز ثراءه وغناه. ذلك أننا نعتقد أن قيمة كثير من الكتب لا تكون دائماً في النتائج والخلاصات التي تصل إليها، قدر ما تكون أيضاً في الأسئلة التي تدفع إلى صياغتها والتفكير فيها، حيث تساهم في بلورة نقاش يطوّر التفكير في الموضوعات المُعَالَجة والمبحوثة، ويساهم بالفعل في تعميق الوعي بها وبأبعادها المختلفة.

ـ ٢ ـ

يتضّح من مجمل ما سبق أن النص، الذي نحن بصدده، يهتم بالدرجة الأولى بمسألة «التأصيل الثقافي» لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، ومن هنا فإن مناقشتنا لمحتواه ستقف بالذات عند هذه المسألة، وستفكّر في حدود النتائج التي توصل إليها المؤلف من زاوية مغايرة لزاوية نظره، وذلك انطلاقاً من اعتقادنا بأن الخلفيات غير المعلنة التي وجّهت تأويل الباحث، تختلف عن الخلفيات التي ستوجّه بناءنا لوجهة نظر في الموضوع.

لكن قبل الشروع في هذه المناقشة، لا بد من التذكير الموجز بأهم خلاصات القسم، موضوع التقديم والمناقشة.

يعترف الباحث بعالمية حقوق الإنسان، كما تبلورت في سياق تطور الفكر السياسي الغربي، والفلسفة السياسية المؤطّرة لمبحث الحقوق الإنسانية. لكنه يؤكد في الوقت نفسه على عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية. بل انه يؤسّس إستدلاله في سياق عملية إعادة ترتيب المفاهيم القرآنية، المتعلقة بفلسفة حقوق الإنسان، للتأكيد على تكافؤ وتماثل معطيات

الفلسفات الناظمة لمفاهيم حقوق الإنسان، سواء منها الفلسفات السياسية والحقوقية الغربية، أو القواعد المتضمنة فـي نصوص الإسلام المركزية، أي القرآن والحديث.

نلاحظ في معالجة المؤلِّف محاولة للدفاع عن الهوية ضد مفارقات الحقوق، عند مقابلتها بالممارسات والأفعال والسلوكات، أي مفارقات الخطاب والتاريخ. كما نلاحظ محاولة ترفض النسقية العقلانية في سياقها الغربي، وانطلاقاً من محاولة تروم تنسيب العقلانية (إضفاء النسبية عليها). ويمكن أن نلاحظ أيضاً، أن في المعالجة ما يوحي بتميّز المنظور الإسلامي عن ديانات التوحيد الأخرى. هذا إضافة إلى أن الروح العامة للكتاب تتضمن نوعاً من التجاوب مع متطلبات الصراع الوطني والقومي والعالمي الدائر في مجال الحريات وحقوق الإنسان، ضمن دائرة أشمل هي دائرة التوتر السائد في مجال العلاقات الدولية، منذ انفراط المعسكر الاشتراكي، وما تلاه من تداعيات. ولا تُخفِي محاولة المؤلف ولاءها لمصالح ضد مصالح أخرى، وهذا أمر يعرفه الذين يتابعون الجهود الفكرية للأستاذ محمد عابد الجابري، في مجال الايديولوجيا العربية المعاصرة.

واضح من سياق العرض السابق، أننا بصدد الربط بين نتائج التفكير في الموضوع، والخلفيات الموجّهة لهذه النتائج. لكن ألا تساهم هذه المحاولة في تقليص مجال الابداع النظري في الموضوع، وذلك بقبولها مبدأ توسيع آليات الإستدلال الايديولوجي إلى حدودها القصوى، وقبول النقائض، والبحث لها عن مسوغات نظرية؟ هذا سؤال أول، وهناك سؤال آخر، تفرضه محاولة المؤلف، والنتائج التي توقف عندها. ألا يؤدي التفريط في مكتسبات تاريخ الفلسفة، في المستوى النظري، إلى محاصرة عملية بناء النظر العقلي المتماسك، في مجال التفكير في فلسفة حقوق الإنسان، حيث يتم تكسير الخلاصات والمبادىء الأساسية التي راكمتها البشرية عبر صيرورتها المتداخلة والمركّبة؟ (نقصد هنا نتائج كل عمليات المثاقفة التي حصلت في التاريخ، بين

مكاسب الحضارة الإنسانية اليوم وباقي الحضارات القديمة، ودور الحضارة الإسلامية في تطور وتطوير الفكر النهضوي الغربي).

يبدو لي أن الإستدلال الإيديولوجي في الكتاب، يراوح بين مستويين من مستويات التحليل: مستوى النظر، وهو مستوى التفكير في فلسفة حقوق الإنسان، ومستوى الصراع التاريخي السياسي، حيث تبرز مفارقات الفلسفة والحقوق، وهو ما يفرض أكثر من اختيار في مواجهة الوضع الراهن. وقد اختار الجابري المواجهة عن طريق استدعاء الأصول الذاتية، الأصول الفكرية في بعدها الروحي (نصوص الوحي ثم الحديث)، وهو اختيار تبرّره مقتضيات ذاتية وأخرى موضوعية، وتترتب عنه نتائج متعددة، أبرزها ما وقف عنده الباحث في سياق تحليله وبنائه لنظامٍ في المعالجة، أشرنا إلى بعض خلاصاته، كما حاولنا مناقشة بعض ما يثيره من إشكاليات.

ـ ٣ ـ

هناك طريق آخر، لمواجهة المفارقات التي تطرحها حقوق الإنسان في الواقع العالمي الراهن، وهو طريق يتوخى هدف المؤلِّف ذاته، أي تدعيم مطلب تنمية وتطوير الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي، لكنه يقاربها من زاوية أخرى.

لهذا الاختيار مسلمات ينطلق منها، وهو يتضمن إجراءات نظرية تكفل مبدأ تأسيس عالمية فلسفة حقوق الانسان، ضمن دائرة الفلسفات السياسية والأخلاقية المقتنعة بضرورة الفصل بين خطاب الدين وخطاب فلسفة الحقوق، كما تأسّست في سياق تطور تاريخ الفلسفة، وتاريخ الفلسفة السياسية بالذات.

فعندما نعود إلى ما تراكم من أجيال، في مدونة حقوق الانسان، نجد أنفسنا أمام ما يلي:

الجيل الأول: وهو جيل الحقوق الفردية (الأمن، الحرية، المساواة...)، ومرجعيته الفلسفة السياسية الليبرالية وفلسفة الأنوار، ونماذجه هي: الإعلان الأمريكي لحقوق الانسان (١٧٧٦)، ثم الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن (١٧٨٩).

الجيل الثاني: جيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهو يتضمن نوعاً من التوسيع لدائرة الحقوق لتشمل حق الشغل، وحق التنظيم النقابي، ومرجعيته تعود إلى معطيات الثورة الصناعية، وميلاد الفكر الاشتراكي.

الجيل الثالث: وهو جيل حقوق التضامن الدولي (الحق في التنمية، الحق في السلام، الأمن الغذائي... إلخ)، وتتغذى مرجعيته بآليات مواجهة التحديات المطروحة اليوم، في مجال العلاقات الدولية، والصراع السياسي العالمي بين الشمال والجنوب.

وراء الأجيال الثلاثة فلسفة عميقة ناظمة لتوجّهاتها العامة، ومفاهيمها الرئيسية (الحرية، المساواة، والتضامن). هذه الفلسفة أنجزت في نظرنا عملية قطيعة مع نظام في الفكر يعتمد مقدمات الدين، ليس الدين المسيحي فقط، بل كل الأديان، وعلى رأسها ديانات الكتاب. ذلك أنه بالرغم من الاختلافات التاريخية المتعددة القائمة بين هذه الديانات، فإن الجذر الميتافيزيقي المحدِّد لنظام القول الديني يظل واحداً، وهذا أمر تؤكده الدراسات المقارنة للأديان، وذلك بعد عرضها لأوجه التكامل والتقاطع والاختلاف القائمة بين الديانات.

فلا جدال في أن تصوّر الانسان في القرآن، يُعدّ تصوراً متقدماً عند مقارنته بأفكار وآراء تنتمي إلى مجال تاريخي أسبق منه. ولا جدال في أن بعض أحكامه العامة تملك قدرة على اختراق الزمان، مثلما تمتلك حِكَمٌ وأقوال بشرية تنتمي إلى عهود غابرة، قدرةً على تخطي حدود زمن تبلورها. إلا أن حقوق الانسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية، في سياق عصر التنوير،

تعرب عن مستوى آخر يناسب نظاماً فكرياً جديداً، مرتبطاً بثورات علمية وفلسفية ومجتمعية وسياسية، لم يكن بالإمكان تصوّر حصولها قبل ذلك بقرون.

إذا اتفقنا على نمطية هذا الاستدلال، الذي يُسلِّم بأهمية الدين باعتباره ثورةً في سياق تطوّر حياة الانسان، تلتها ثورات أخرى، اختلفت عنه، وتميزت بتوليدها لنمط في الفكر وفي الحياة، متميّز عن النمط الذي ساهمت الرؤى الدينية في صياغته.. إذا قبلنا هذا المنطق في التحليل، نستنتج أن ديانات التوحيد تضمنت فعلاً بذوراً أساسية في مجال حقوق الانسان، كما أن نصوصاً بشرية كبرى، في الأخلاق والسياسة، ساهمت في رسم صيغ متعددة لهذه الحقوق. إلا أن هذه المعطيات لا يمكن أن تشكّل أكثر من خلفية نظرية عامة، في تبلور مشروع الحقوق الإنسانية في صياغته الحديثة، وفي صياغاته المعاصرة.

إن الدين المدني، الذي يُشكِّل الخلفية الناظمة لبناء فلسفة حقوق الانسان، في صورتها الأنوارية، يقطع مع رموز الديانات القديمة، رغم تضمن نصّ هذه الحقوق لبعض التعبيرات التي تحيل وتشير إلى فضاء الإيمان والاعتقاد بالله.

بناءً على ما سبق، تصبح مسألة العلمانية، ويصبح مبدأ التسامح، وتغدو آليات بناء المجتمع المدني، وبناء الديمقراطية، نسيجاً متراصاً من الأطروحات والمفاهيم، التي لا يمكن قبول بعضها ورفض البعض الآخر. إنها نسق فلسفي يقوم في سياق منظور يقطع مع أوليات العقائد الدينية، المسلِّمة بالطابع الإلهي للقوانين والحقوق البشرية.

هذا مع العلم بأننا لا ننظر إلى المفاهيم المذكورة، وعلى رأسها مفهوم العلمانية، كمفاهيم مغلقة، أو نعتبرها أوثاناً جديدة تقوض القديمة، بل إننا ننظر إليها كوسائل لبناء النظر، وسائل قابلة لإعادة التشكّل، المرتبط بالفعالية

النظرية والتاريخية للانسان، انطلاقاً من صيرورة تطوره، وانطلاقاً من قدرته على الفهم والتعقل، وسعيه إلى بناء وإعادة بناء أفكاره، في ضوء تحولات التاريخ، ومتطلبات بناء النظر.

* * *

إن تعميق الوعي بالخلفيات الفلسفية والأخلاقية التاريخية لحقوق الانسان، لا يعني قبول العالمية المقرونة بآليات الهيمنة التي يمارسها الغرب اليوم بحكم موازين القوى السائدة في العالم، في نهاية القرن العشرين، بقدر ما تعني تدعيم المكاسب الفلسفية الإنسانية، بتوسيع أبعادها في ضوء الخصوصيات التاريخية والخصوصيات الحضارية. وضمن هذا السياق، يمكن أن تشكّل مساهمتنا في مناقشة الإشكالات النظرية والسياسية التي تطرحها مسألة حقوق الانسان في واقعنا الراهن، فرصة للمشاركة في جهود الانسانية الرامية إلى مغالبة صور الصراع المستجدة في العالم.

إن ظواهر اقتصادية وسياسية وعلمية، من قبيل: تدويل الاقتصاد بواسطة المؤسسات متعددة الجنسية، ومواثيق التجارة العالمية، وتفاقم ظاهرة البطالة في دول الجنوب والشمال على حد سواء، ثم الثورة الإعلامية وما يمكن أن يترتب عنها من نتائج في الفكر، وفي العلاقات البشرية، وظواهر الإجرام الدولي، ثم التدويل الذي لحق بعض الأمراض، وتطور تقنيات علم الحياة، والبحوث الجارية للسيطرة على تركيب الجينات البشرية.. كلها قضايا ستكون لها نتائج وآثار على مستوى منظومة حقوق الانسان.

ونحن نفترض أن تكون مساهمتنا في بلورة جدل إيجابي حولها، بمثابة مدخل جديد، يسعفنا في تنكّب درب العالمية، بالمعنى الذي تشكل فيه العالمية أفقاً في طور التحقيق، لا مسألة مغلقة وبصورة قطعية وقسرية.

ولا تعني مباشرة الجدل في القضايا السابقة الذكر، إغفال متطلبات الحاضر، متطلبات العمل من أجل تعميم الوعي بحقوق الانسان، حقه في

الحياة، وفي الحرية، وفي الديمقراطية، ثم حقه في الدفاع عن الانسان ومكاسب الانسانية. فكل هذه المعارك نحن مطالبون بخوضها، لنتمكن استقبالاً من ربح أمرين اثنين: تعميم الوعي بحقوق الانسان، ثم تأصيل هذه الحقوق بالإبتكار الذي يساهم في إغناء مكاسب الانسانية، عندما يحين أوان تحولها من فضاء للصراع، إلى فضاء للتضامن الفعلي والفعّال خدمةً لإنسانية أكثر تكافؤً، أي أكثر إنسانية.

- ١١ -

محمد أركون

والنقد الجذري للتراث

---

١ ـ خارج إطار المقاربات الإيديولوجية والسياسية للإسلام وللتراث الإسلامي، تبلورت جهود بحثية هامة، اتجهت نحو قراءة وتأويل التراث الفكري الإسلامي، بصور وأشكال مختلفة.

ومنذ جهود أحمد أمين في منتصف هذا القرن، التي تجلّت في مجلداته الموسومة بالفجر و الظهر و الضحى، بناء على استعارة زمانية، توخت الإمساك بأبرز مفاصل الفكر الإسلامي، خلال حقب تطوره، تواصلت جهود الباحثين في مختلف الأقطار العربية، على مدى زمني تجاوز أربعة عقود، محاولةً إعادة بناء الموروث الفكري الإسلامي، في علائقه بالإسلام، سواء في صورته المعيارية، أو في صورته التاريخية، المعبّرة عن مختلف درجات الصراع الاجتماعي والسياسي والعقائدي، المتبلورة في تاريخ الاسلام.

في الجهود التأريخية المنجزة، في العقود الثلاثة الأخيرة، نستطيع أن نميّز بين القراءات الرامية إلى صياغة أطروحة محدّدة في تناول التراث، من قبيل قراءة الجابري النقدية، المتمثلة في ثلاثية نقد العقل العربي، التكوين و البنية ثم تجليات وحدود العقل السياسي العربي، والقراءات القطاعية، المهتمة أساساً بجانب من جوانب التراث الفكري، والمتجهة نحو محاولة سد

ثغراته، بتحقيق نصوصه، ومحاولة إنجاز قراءة داخلية لهذه النصوص. وتُعدّ جهود رضوان السيد، على سبيل المثال، نموذجية في هذا الباب، فقد اهتمّ بالتراث السياسي الإسلامي بالدرجة الأولى، وعكف على تحقيق مجموعة من نصوصه الأساسية.

وتُعدّ تحقيقاته، ومقدماتها، بمثابة نماذج جادة للبحث الرامي إلى التعريف بالخطاب السياسي الإسلامي، بصورة تتميز بكثير من مظاهر الدقة والاحتياط في إطلاق الأحكام، مع مقاربات تحليلية، تعتني أولاً وقبل كل شيء بالتعرف على متون السياسة الإسلامية، في سياق تشكّلها التاريخي والنظري واللغوي والعقائدي، خارج إطار القراءات الإسقاطية، التي لا تتورع عن إطلاق الأحكام الجاهزة على تاريخ معقد ومركب، تاريخ لم يكتب تاريخه بعد، يتعلق الأمر بتاريخ الإسلام، وتاريخ تشكل التراث الفكري الإسلامي. وقد لا نبالغ إذا ما قلنا إن ما أنجزه رضوان السيد، في مقدمات النصوص السياسية التي قام بتحقيقها، يُعدّ أكبر دليل على محدودية الآثار والنتائج التي انتهت إليها القراءات التي اشتهرت بتناولها «المادي» و «التاريخي» للفكر الإسلامي، وأشهرها محاولات حسين مروة والطيب تيزيني، ومن سار على دربهما.

وفي مختلف الأقطار العربية، تصدر دراسات تعنى بجانب فكري من جوانب التراث الإسلامي، أو بشخصية من شخصيات هذا التراث، وذلك بالصورة التي تغذّي اختياراً في البحث، يتوخى الإلمام بماضي الثقافة الإسلامية، من أجل تلبية حاجات متعددة، تبدأ بمعرفة الماضي، وتنتهي بتعزيز أسئلة الهوية في الحاضر...

٢ ـ تندرج جهود محمد أركون، ضمن إطار الجهود البحثية المذكورة آنفاً، وتتميز باستراتيجيتها النقدية الجذرية. وهي تتوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية كظاهرة حية في التاريخ، بل كظاهرة صانعة للتاريخ.

تلتقي هذه الجهود بمشاريع بحثية أخرى منجزة في مجال الفكر العربي المعاصر، كما تتقاطع مع جهود أخرى، وهي تعبّر بكثير من القوة والحيوية عن درجة تطور الوعي النقدي، في فضاء الفكر العربي المعاصر. كما تعكس درجة استيعاب الفكر الإسلامي للمنهجيات المعاصرة في مجال تناول ومقاربة الظواهر الانسانية، ظواهر التاريخ وظواهر الوعي في التاريخ.

وما يدفعنا اليوم إلى محاولة تقديم مختزل لجوانب من هذه الجهو، في باب قراءة التراث الإسلامي، قراءة نقدية جذرية، هو ما نلمسه بين الحين والآخر في بعض الكتابات التي تتناول التراث الإسلامي، من تَبْخيس لهذه الجهود، بصورة تتخلى عن أبسط مقومات التناول الموضوعي، الذي يعترف بجهود البَاحثين - حتى عندما نختلف معهم، في أساليب المقاربة أو في نتائجها - ويقدّرها حق قدرها، وذلك اعتماداً على الآثار العينية التي تتجسد فيها هذه الجهود.

فقد شاع وذاع في مجال نقد القراءة الأركونية للتراث، أن محمد أركون يكتفي في كل ما أنجز من أبحاث ودراسات، في مجال التراث الإسلامي، ومجال الفكر العربي المعاصر، بصياغة مشاريع في العمل، مقدمات للبحث، ومخططات وبرامج وهياكل بحثية ليس إلا. ولا أدري كيف يمكن أن نقبل مثل هذا الحكم، إذا ما حاولنا القيام بحصر قائمة بأهمّ مؤلَّفات الباحث، فقد نفاجأ إذا ما استوت هذه القائمة أمامنا بثلاث لغات، إن لم يكن أكثر، (الفرنسية والعربية والإنجليزية، عدا اللغات الأخرى التي تُرجمت إليها أبحاثه)؛ وقد نفاجأ إذا ما عجزنا عن حصر مختلف المحاضرات والمناقشات والندوات التي قدم فيها الباحث أوراق عمل لم تنشر. فكيف نقول بعد كل هذا، إن محمد أركون يكتفي في دراساته بصياغة مشاريع عمل، ذات طابع منهجي، أكثر مما يقدم دراسات منجزة وتامة؟

يغفل الذين يرددون الحكم السابق - إضافة إلى التنبيه الكمي الذي

ذكرنا ـ أهمية الأبحاث المنهجية، في مقاربة التراث الإسلامي، فنحن في أمسِّ الحاجة إلى المقالات المنهجية، التي ترسم الملامح العامة للآفاق الجديدة، في مقاربة التراث الفكري الإسلامي. فالدراسات التقليدية التي تكتفي بالإستعادة النصية الشارحة لمعطيات التراث، قد تكون مفيدة في باب التحقيق، أو البحث الوصفي الأولي، إلا أن هذه الدراسات تظل دون عتبة البحث المنهجي، الرامي إلى خلخلة الأصول، ومساءلة الثوابت، وإعادة بناء المعطيات، في ضوء الأسئلة الجديدة، والمفاهيم المستجدة... ونحن نعرف أن الأدوات المنهجية المتطورة، التي أفرزتها وما زالت تفرزها ثورة المناهج والمعارف والعلوم في الفكر المعاصر، تتيح للباحثين تنويع زوايا المقاربة، وذلك بما يُمَكِّنُ من إخصاب موضوع الدراسة، فتتسع دائرة النتائج المرتقبة من البحث.

ولا يجب أن ننسى هنا أيضاً، أن محمد أركون يمارس التدريس، ومشاريعه في البحث هي جزء من مهمته كباحث يؤطر الطلبة، ويشرف على أبحاثهم وأطروحاتهم. وبناء عليه، فإن أبحاثه ذات الطبيعة المنهجية، وهي جزء من آثاره المتنوعة في مقاربة الظاهرة التراثية، تندرج ضمن سعيه العلمي الرامي إلى تشريح ونقد الحمولة المعرفية الوسيطية للتراث الإسلامي.

٣ ـ إن اهتمام محمد أركون بالتراث الفكري الإسلامي، يعود إلى الستينيات تدريساً، وتأليفاً، وبحثاً، ومشاريع بحث ذات صبغة منهجية. وقد أصدر في نهاية الستينيات أطروحة هامة بعنوان: **مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية، مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً**. ثم تلاحقت بعدها أعماله الأخرى، ومن بينها، **الفكر العربي ـ نقد العقل الإسلامي ـ العلمنة والدين ـ الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ـ الفكر الإسلامي، قراءة علمية ـ الإسلام، الأخلاق والسياسية ـ الفكر الإسلامي المعاصر ـ الإسلام، أوروبا، الغرب ـ الإسلام، الماضي والمستقبل ـ قراءة القرآن**.. إلخ.

في هذه العينة من الآثار الأركونية، نستطيع أن نتبين جهداً عميقاً في البحث، جهداً يغامر باستثمار عشرات المفاهيم الفلسفية، والإجتماعية، والتاريخية، والسياسية، والدينية، من أجل مقاربة تتوخى قراءة تاريخ الخطاب الإسلامي، وذلك بالمعنى المعاصر لمفهومي القراءة والخطاب، حيث يحيل المفهوم الأول إلى المعاني التي رسختها الألتوسيرية، وهي تعيد بناء النظرية الماركسية، ويحيل المفهوم الثاني إلى الدرس اللساني، والدرس السيميائي، والنتائج المترتبة عن هذين الدرسين، في الدراسات والأبحاث، التي تهتم برصد المنطوق والمضمر، المفكّر فيه، واللامفكّر فيه، في مجال تحليل وتأويل الخطاب.

قد يختلف كثير من الباحثين، مع نتائج أبحاث محمد أركون، وهو أمر مشروع ومبرر، وقابل للتعقل. وقد أبرزنا في أكثر من مناسبة أشكال الاختلاف والتقاطع والتكامل، على سبيل المثال بين المشروع النقدي لمحمد عابد الجابري، واستراتيجية النقد الجذري للتراث الأركونية[1]. إلا أن هذه الإختلافات، لا يمكن أن تؤدي إلى إنكار كثير من إيجابيات ومزايا الدرس الأركوني، المترتب عن قراءته للتراث الإسلامي.

تزداد أهمية دراسات وأبحاث محمد أركون في الآونة الأخيرة، حيث ترتفع كثير من الأصوات، مطالبةً بضرورة المقاربة الموضوعية للتراث الفكري الإسلامي. وقد لا نجانب الصواب، إذا قلنا إن الطابع الفلسفي لجهود محمد أركون، يضفي عليها قوة تجعلها تحتل مكان الصدارة في سياق الصراعات الجارية اليوم، في الفضاء السياسي العربي، وهي الصراعات التي تروم استثمار الرأسمال الرمزي الديني في المعارك السياسية الدائرة في الوطن العربي. ففي هذه الجهود نعثر على الأسئلة المحفّزة على التفكير، الأسئلة التي لا تكتفي باستعادة الموروث، بصورة تكرارية، بل تحاول إبراز حدود

---

(١) راجع كتابنا: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.

التراث، وصياغة آليات عمله، بما يسمح بتوضيح كثير من القضايا والإشكاليات، ويتيح للمهتمّين بقضايا التراث، أو بآليات توظيفه السياسي، معرفة خلفيات الخطاب، وبنياته، أي معرفة روحه ومحتواه، وإدراك حدوده ومحدوديته . .

في قراءة أركون للتراث، اعتراف بكونية المعرفة. وفي هذا الاعتراف تصالح عميق مع الذات. وهذا ما كان يقصده عبد الله العروي، عندما كتب في **الايديولوجيا العربية المعاصرة**: «إن الاعتراف بالكوني الشامل، هو في الواقع التصالح مع الذات». والتصالح المقصود هنا، هو الاعتراف بإمكانية إدراك المسافة التاريخية الفاصلة بين تشكّل الوعي في الذاكرة والتاريخ، ومقتضيات الحاضر بمختلف متطلباته. فكلما اتسعت المسافة بين الماضي ومحصلاته النظرية والتاريخية، أي التراث، كلما أصبحت الحاجة ماسّة إلى وعي الحاضر، والانخراط الصراعي فيه، أي التصالح مع الذات، وإفساح المجال أمام الوعي النقدي المعاصر، كوسيلة من وسائل محاصرة الفكر القطعي، النصّي واليقيني، بمختلف صوره، لتعزيز صور العقلانية في النظر، والنسبية في المعرفة، والتاريخ في الوجود.

- ١٢ -

الفكر الفلسفي في المغرب

نحو إعادة صياغة إشكاليتي الحداثة والموقف من التراث

في مجال الفكر يصعب رصد المتغيّرات، وحصر التحولات بسهولة. وفي المخاضات التي ما فتئت تتفاعل في الساحة الثقافية المغربية، لا يمكن رسم ملامح المشاريع الثقافية بيسر، وذلك لاتساع حقل المجال الثقافي وتشعّب أبعاده.

ينصبّ مضمون هذه الملاحظات على قطاع فكري محدّد، هو قطاع الإنتاج النظري الفلسفي، ويهتمّ بالدرجة الأولى بأسئلة هذا المجال لا بتحولاته.

لكن لماذا الاهتمام بالأسئلة بدل الاهتمام بالتحولات والتغيرات، التي يحتمل أن تكون قد لحقت بالإنتاج الفلسفي في المغرب، في العقد الأخير من هذا القرن؟

في مجال الفكر، والفكر الفلسفي بالذات، يتعذر قياس الإبداع والاجتهاد بمعيار الزمن القصير والمتوسط، زمن العقد والعقدين، وذلك لأن هذا الزمن يوظّف في التأريخ للأحداث في مستوى الصيرورة المجتمعية بمختلف تشكيلاتها الاقتصادية والسياسية، لكنه لا يفيد كثيراً في مجال التفكير، في صيرورة الفكر، وأنظمة الفكر.

إن البنيات النظرية العميقة، التي تتحكّم في الإنتاج الفكري، تخضع للتحول في أفق المسافات الزمنية البعيدة، أي في أفق الزمن المنساب في عقود، إن لم يكن في قرون.

نذكر هنا على سبيل المثال، هيمنة الأرسطية في تاريخ الفلسفة، حيث سادت أزيد من عشرة قرون، ونذكر أيضاً أن بناء الفلسفة السياسية الليبرالية ابتدأ بجهود ماكيافيللي في مطلع القرن السادس عشر. وقد ساهمت فلسفات متعددة، تنتمي إلى القرون اللاحقة، في صياغة أسس ومفاصل هذه الفلسفة، وما فتئت فلسفات أخرى جديدة تعيد النظر في هذه الأسس والمفاصل إلى اليوم. ومعنى هذا أن عامل الزمن يساهم في ترك بصماته على محتوى الفكر، لكنه لا يلغي الإستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر، في سياق تفاعلاته الداخلية والذاتية.

نحن نسلّم إذن في هذه الملاحظات، بصعوبة رصد المتغيّرات المتشابكة في مجال الإنتاج النظري الفلسفي، في مدى عقد أو عقدين من الزمان. صحيح أنه يمكننا أن ننجز عملية حصر للنصوص والمؤلفات التي صدرت، كما يمكننا أن نرصد تطور وتحول الأفكار، كما يبلورها المساهمون في تنمية هذا الانتاج. لكن هذه العملية لا تدفع البحث، في نظرنا، في الإشكاليات المركزية التي نعتقد أنها تلعب دور الموجه الأساسي لنشاط العقلانية المغربية.

وما يبرز الأمر الذي نحن بصدد توضيحه، جدة الإنتاج النظري الفلسفي في الثقافة المغربية. فقد كان يندر تماماً العثور على نص فلسفي في الثقافة المغربية، قبل أربعة عقود من الزمن، دون أن يعني هذا الأمر الغياب المطلق لمفاهيم وأطروحات ودروس تاريخ الفلسفة، في تجلياتها عبر مجالات الفكر المغربي الأخرى، وخاصة مجال الفكر الإصلاحي، المرتبط بحقل السياسة والممارسة السياسية للحركة الوطنية المغربية (نحن نشير هنا إلى بعض نصوص علال الفاسي ومحمد بلحسن الوزاني وعبد الله ابراهيم).

نقوم، في هذه المحاولة، بصياغة ما نعتقد أنه بمثابة الأسئلة الكبيرة، أو الأسئلة المركزية، في الفكر الفلسفي المغربي. وننطلق في هذه الصياغة من نمذجة مؤقتة، نعتقد برجحانها النظري، بناء على معاينتنا المتواصلة لأهم المشاريع الفكرية في الثقافة المغربية. يتعلق الأمر بالنظر إلى أن الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، تبلور من خلال محاولته التفكير في إشكاليتين كبيرتين: **إشكالية الحداثة**، و **إشكالية الموقف من التراث**.

وقبل توضيح طبيعة هاتين الإشكاليتين، وطبيعة النصوص التي اجتهدت في بلورة أطروحات في موضوعهما، نشير إلى أن هذا التصور لا يدّعي الإحاطة الكلية والشاملة بمختلف الفاعلين في مجال الدراسات الفلسفية، بقدر ما يتوخى صياغة عناصر نظرية أولية قابلة للتطوير. وهو تصور يعتمد رؤية للإنتاج الفلسفي، رؤية تسلّم بالطابع المفتوح لتاريخ الفلسفة، كما تسلّم بأهمية الفلسفات الجهوية، في توسيع دائرة هذا التاريخ.

تندرج في موضوع إشكالية الحداثة وتجاوز التأخر في الفكر المغربي، جهود عبد الله العروي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ، وهي جهود انطلقت منذ ربع قرن من الزمان، وذلك بصدور مؤلفه الأساسي **العرب والفكر التاريخي** في مطلع السبعينيات، وتواصلت في كتب المفاهيم التي أصدرها تباعاً، **مفهوم الايديولوجيا**، **الدولة**، **الحرية**، **التاريخ**، **العقل**، كما واصل التعبير عنها بواسطة التخييل الروائي، في أعماله الأدبية الروائية، **الغربة**، **اليتيم**، **الفريق**، وسيرته الذهنية الأخيرة **أوراق**...

في كل النصوص التي ذكرنا، كان إشكال الحداثة، أو بصيغة أوضح، إشكال التفكير في كيفية استيعاب دروس الحداثة، يهيمن على إنتاج المؤلّف، ويوجه أسئلته في مختلف القضايا التي اعتنى ببحثها.

ورغم عمق الجهود النظرية التي بذلها العروي، والتي ترتب عنها دفاعه

المستميت عن التاريخانية والعقلانية[1]، في إطار من الوعي الذي لا يرى أي حرج في استلهام تاريخ الغرب والتعلّم منه، فإن المنعطف الذي آلت إليه معطيات تطور الفكر وتطور السياسة أمامه، وفي سياق ما يُعرف بالمتغيرات القومية والعالمية، يطرح على مشروعه أسئلة جديدة، أسئلة لا نعتقد أنها تخصّه وحده، إنها أسئلتنا جميعاً.

فلم تعد إشكالية استيعاب دروس الحداثة الغربية، مطروحة بالصيغة نفسها التي بلورتها جهود وأطروحات العروي، رغم القيمة الكبيرة لأطروحاته ومفاهيمه. فالأسئلة الجديدة التي تُطرح اليوم في مجال الفكر المغربي والعربي، تدعونا إلى إعادة قراءة العروي، وإعادة التفكير فيما لم يفكّر فيه، في ضوء مستجدات الحاضر. ومعنى هذا أن إشكالية الحداثة التي ساهم في صياغتها بكثير من الدقة والوضوح وبُعد النظر، تتطلّب اليوم جهوداً فكرية أخرى لتطويرها بإعادة بنائها، في ضوء المعطيات الجديدة، التي تولدت في الواقع وفي الفكر، على أثر الهزّات التي ما فتئت تلحق بالحاضر المغربي، والحاضر العربي، ضمن متغيرات أشمل، أصابت المجتمع الدولي، وتركت آثارها على أنساق الفكر، ومدارس الفلسفة والسياسة، وواقع الأنظمة والاختيارات السياسية.

أما الإشكالية الثانية، إشكالية الموقف من التراث، فقد بلور محمد عابد الجابري في إطارها نصوصاً تندرج ضمن مشروع كبير، هو مشروع نقد العقل العربي، الذي استوى في ثلاثة أجزاء هامة، **تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**، ثم **العقل السياسي العربي**.

تمثلت روح هذا المشروع في قراءة لم تُمارس الحفر المعرفي الخالص في مُتُون الفكر الإسلامي، بقدر ما حاولت إنجاز قراءة، توخت رسم

(١) راجع بحثنا «درس العروي، حول المشروع الايديولوجي التاريخاني» في كتاب **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، م. س.، ص ١٢٥.

علاقة إيجابية مع التراث، ومن منظور نقدي. وقد بدا واضحاً، في هذه القراءة، ان هواجس الحاضر السياسية، تشكّل عناصر مركزية في هذه القراءة.

وقد كشفنا في محاولات متعددة، أوجه ازدواجية هذه القراءة، بل أبرزنا أيضاً الأدوار الكابحة التي لعبتها الهواجس السياسية في تقليص قيمة كثير من المواقف التي اتخذتها، في مستوى النظر، من قبيل الموقف من العلمانية، والموقف من مبدأي القطيعة والاستمرارية، في مسألة البحث في كيفيات مواجهة التراث[1].

ورغم النجاح الذي حقّقته قراءة الجابري للتراث، وذلك بإنجازها لتركيب نظري، يتضمن كثيراً من عناصر التوافق والمواءمة مع عناصر الصراع القائمة في الواقع العربي، لمصلحة العقلانية ذات المرجعية الذاتية، وفي أفق الدفاع عن نوع من التدرج التوفيقي، المناهض للمغالاة في مختلف أبعادها وأشكالها، فإنها تطرح اليوم أسئلة جديدة، تتعلق بحدودها ومحدوديتها في ضوء المستجدات.

فليس من السهل بناء نظام تصوّري دقيق ومحدّد لموقفها من التراث، وليس من السهل قبول الأسلوب الذي تتخذه لرفع التوتر القائم، في موضوع الدفاع عن الإستمرارية، المحافظة لذاتٍ لم تعد كما كانت بحكم مقتضيات التاريخ والصيرورة التاريخية، وما نتج عنهما من نتائج، ساهمت في تطوير وإغناء الهوية.

بناءً على ما سبق، لا نستطيع القول إننا تجاوزنا إشكالية الحداثة في الفكر المغربي، أو أننا وجدنا الوصفة المناسبة للتعامل مع ماضينا، الماضي الذي ما زال يشكّل في واقعنا مرجعاً أساسياً، ضمن مرجعيات أخرى، لم يعد من حقنا الإدعاء بأنها خارج مطلق، يعلو على ذواتنا. فالتفاعلات التي

---

(١) راجع كتابنا: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، م. س.، ص ص ٨٠ و١٠٥ و١٣٠.

حصلت خلال أزيد من قرن من الزمان، بيننا وبين الآخر، تدفعنا إلى إدراك التركيب الحاصل في ذواتنا، والحاصل في الآن نفسه، في علاقتنا بالآخر، وفي علاقته بنا.

إذا كان الأمر كذلك، كيف نعيد التفكير في إشكالية استيعاب الحداثة ضمن دائرة الصراع القائم في وطننا وفي العالم؟ ثم كيف نحل إشكالية الموقف من التراث، في ظل تنامي الأطروحات الداعية إلى نوع من النصّية الجديدة، الرافضة للغرب؟ كيف يمكن إذن إعادة صياغة هذه الإشكاليات، في ضوء مستجدات حاضرنا؟

قد يكون في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، ما يُسعف بإدراك مستويات من التغيّر والتحوّل، نعتقد أنها مرتقبة في مجال الفكر الفلسفي في المغرب.

الفهرس

كُتب أخرى للمؤلف

- ☐ سلامة موسى وإشكالية النهضة، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٢.
- ☐ التأويل والمفارقة ـ نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- ☐ مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.
- ☐ قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.

● كُتب جماعية:

- ☐ في النهضة والتراكم ـ دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٦.
- ☐ دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- ☐ إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٧.
- ☐ المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، بيروت، معهد الانماء العربي، ١٩٨٨.
- ☐ أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة «الندوات» رقم ٥، ١٩٩١.
- ☐ الثقافة والمثقف في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة «كُتب المستقبل العربي» رقم ١٠، ١٩٩٢.
- ☐ دراسات فلسفية ـ أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر واعزيز، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٣.
- ☐ المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٥.

● كتب تحت الطبع:

- ☐ المغرب وأزمة الخليج ـ مقدمات لفهم مواقف المغاربة من حرب الخليج.

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

٢٠٠٠/٩٧/١٢٢٦

العرب والحداثة السياسية

□ تبحث المحاولات التي يضمّها هذا الكتاب في إشكالية مركزية تتعلّق بكيفيات استيعاب الخطاب العربي المعاصر لمنظومة الحداثة السياسية الليبرالية. وهي لا تهتمّ بالتأريخ لهذه الإشكالية بقدر ما تحاول التفكير النقدي في عوائقها وصعوباتها التاريخية والنظرية، وذلك من خلال مقاربة بعض مفاهيمها، وبعض الأسئلة التي تولّدت عنها في الخطاب السياسي العربي المعاصر، وكذلك عبر الإمساك بكثير من القضايا التي ترتبط بالحداثة السياسية كما ترتبط بالموقف من التراث والظاهرة التراثية، وذلك في سياق ملابسات الصراع الآنية في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

□ أما سؤال الحداثة الذي يحاول المؤلف هنا إعادة صياغة بعض جوانبه وأبعاده، فلا يكتفي بالنظر إلى النموذج السياسي الحداثي باعتباره وصفة علاجية قادرة على التغلّب على علل المجتمع العربي وإخفاقاته، بل ينظر إلى هذا النموذج كاختيار تاريخي في طور التأسيس وإعادة التأسيس؛ كمشروع منفتح لا يفتأ يؤسس ذاته ويعيد تأسيسها سواء في علاقته بصيرورة تاريخه الذاتي أو في علاقته بصيرورة الآخر وخصوصياتها التاريخية.

□ وإذا كان الطابع السجالي يغلب على معظم هذه المحاولات، فإن ذلك يعود إلى انخراط صاحبها المباشر في المناخ الفكري الذي تولّده القضايا التي دأب على بحثها ومعالجتها منذ أن نشر كتابيه السابقين **التأويل والمفارقة**، **ومفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، اللذين هدف منهما إلى المساهمة في تطوير الخطاب السياسي العربي المعاصر من منظور يروم تأصيل وبلورة الرؤى القمينة ببناء النظر السياسي العربي بصورة مطابقة لتاريخ ما فتئنا، نحن العرب، نعمل على تخطيه بصناعته وتأسيسه.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت